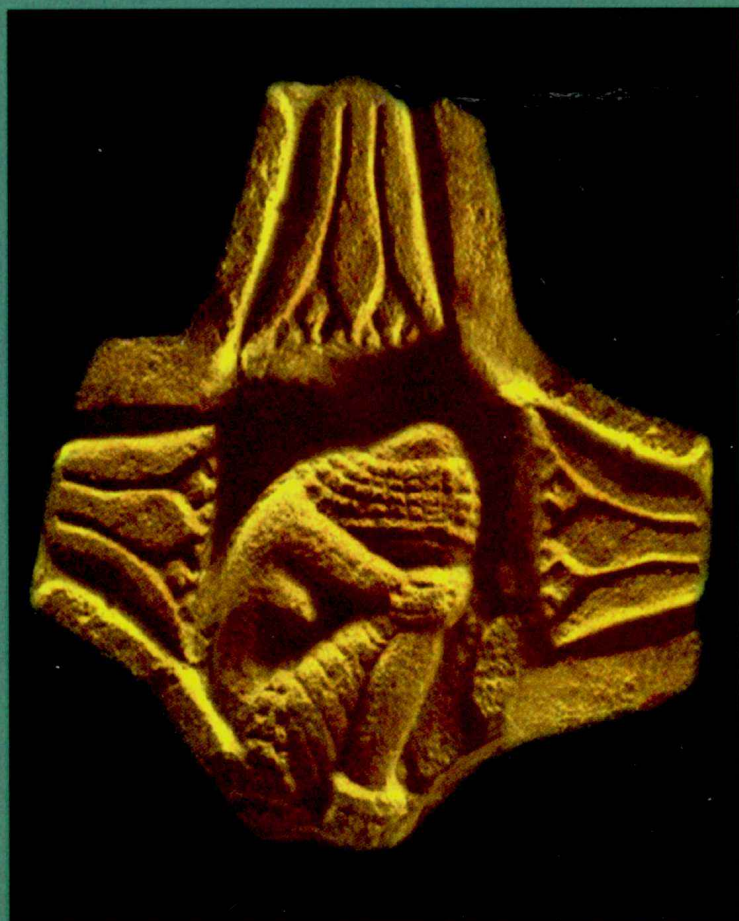


KANĀDA

Vaiśeṣika Sūtra

FILOSOFIA REALISTĂ A INDIEI ANTICE



EDITURA  HERALD

KANĀDA

Vaiśeṣika Sūtra

Traducere din sanskrită, introducere,
comentarii și index sanskrit:
OVIDIU CRISTIAN NEDU

EDITURA  HERALD
București

Notă asupra ediției

Textul sanskrit redat în această lucrare urmează îndeaproape ediția lui paṇḍit Śarmā Ācārya Śrīrām (1995), *Vaiśeṣika Darśan. Saral bhāṣānuvād va vyākhyā sahit*, Bareilly: Saṃskṛti Saṃsthān. Traducerea a fost efectuată, inițial, după această ediție; ulterior, a fost revizuită după versiunea mai bună a lui Archibald Edward Gough (1975), *The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda*, Delhi: Munshiram Manoharlal. În urma acestei confruntări, traducerea câtorva versete a fost revizuită. Acolo unde au existat diferențe în numerotația versetelor sau în împărțirea textului în versete, s-a dat preferință versiunii lui paṇḍit Śarmā Ācārya Śrīrām.

Pentru realizarea versiunii în limba română au mai fost consultate următoarele ediții: traducerea în hindi a lui paṇḍit Śarmā Ācārya Śrīrām, traducerea engleză a lui Gough și traducerea engleză a lui Nandalal Sinha (1923), *The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*, Allahabad: The Sacred Books of the Hindus.

Au fost consultate trei comentarii clasice ale textului: *Upaskāra* al lui Śaṅkara Miśra, *Vivṛtti* al lui Jayanārāyaṇa și *Bhāṣya* al lui Candrakānta. Întrucât textul este foarte lapidar, în unele cazuri doar cu ajutorul acestor comentarii s-a putut reconstrui sensul unora dintre versete.

Titlurile și subtitlurile care apar în text ne aparțin.

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Victor Zugravu

Procesare text & tehnoredactare
Alexandru Leicescu

INTRODUCERE

I. CONSIDERAȚII ISTORICE

Conform unei clasificări ce a dobândit consacrarea încă din perioada clasicilor, sistemele filosofice indiene se împart în două mari grupe: cele ortodoxe (*āstikā*) și cele heterodoxe (*nāstikā*), standardul ortodoxiei fiind dat de modul de raportare la tradiția vedică. Există șase sisteme ortodoxe, care acceptă validitatea Vedelor, și trei sisteme heterodoxe, care nu își fundamentează propriile doctrine pe tradiția vedică. Vaiśeṣika aparține categoriei sistemelor ortodoxe, alături de Nyāya, Yoga, Sāṃkhya, Mīmāṃsā și Vedānta; categoria sistemelor heterodoxe include budhismul, jainismul și școala materialistă Cārvāka-Lokāyata.

Deși în ultimă instanță obiectivul sistemului Vaiśeṣika este unul soteriologic, metoda școlii constă în primul rând într-o abordare analitică a realității, care se va concretiza într-un sistem cosmologic amplu dezvoltat. Filosofia școlii realizează o structurare categorială a Universului, subordonată totuși unui obiectiv de natură soteriologică. În timp, Vaiśeṣika va fi asociată cu școala logicistă Nyāya, asocierea mergând până la apariția unui sistem sincretic, Nyāya-Vaiśeṣika. La acest sistem, Vaiśeṣika va contribui cu elaborările cosmologic-metafizice iar Nyāya cu cele de natură logico-epistemică.¹

Numele „*Vaiśeṣika*” provine de la termenul „*viśeṣa*” – „particularitate”, un termen important pentru sistemul filosofic al școlii, însă rațiunile pentru care școala a ajuns să fie

¹ Analize asupra modului în care s-a realizat sinteza între școlile Nyāya și Vaiśeṣika în Dasgupta 1997:301-305, Prabhavananda 1979:205-206, Keith 1921:29-33.

cunoscută sub acest nume sunt greu de precizat.¹ O posibilă explicație ar fi aceea că, datorită orientărilor sale pluralist-realiste, școala a trebuit să accentueze destul de mult asupra „particularităților”, asupra „specificului” (*viśeṣa*) fiecărei categorii a existenței; de la acest accent pus asupra „specificității” (*vaiśeṣika*) experienței ar putea proveni și denumirea sub care școala a devenit cunoscută. S-a emis și ipoteza cum că ar exista o înrudire între atomismul susținut de Vaiśeṣika și denumirea școlii; filosofia acestei școli consideră că fiecare atom reprezintă o individualitate absolută, o particularitate ireductibilă (*viśeṣa*). De-a lungul timpului, în polemici le dintre diversele sisteme filosofice indiene, atomismul a fost considerat drept elementul doctrinar definitoriu al școlii Vaiśeṣika. De altfel, și numele lui Kaṇāda a fost uneori interpretat ca „cel care se hrănește cu atomi” (*kana-bhuk*), dovadă a statutului definitoriu ce i-a fost atribuit atomismului în raport cu școala Vaiśeṣika.

Autorul celui mai vechi text al școlii, *Vaiśeṣika Sūtra*, este Kaṇāda, cunoscut și ca „Ulūka” („bufnița”), „Aulukya”, „Kāśyapa”. Numele „Kaṇāda” sugerează faptul că ar fi vorba despre un ascet care se hrănea cu boabe de cereale rămase neculese de pe câmp; aceasta reprezintă o interpretare mai verosimilă a compusului „*kana-bhuk*”, de la care ar proveni numele „Kaṇāda”, decât aceea care pune în legătură acest compus cu filosofia atomistă pe care Kaṇāda o expune în *Vaiśeṣika Sūtra*.

Nu se cunoaște nimic despre viața lui Kaṇāda, cel puțin nu pe baza unor surse credibile. *Vāyu-purāṇa*, un text antic ce cuprinde istorii legendare ale Indiei, îl plasează pe Kaṇāda undeva în zona Gujaratului de astăzi, mai precis, într-o localitate denumită „Prabhāsa”, în apropiere de Dvārka. Același text sugerează o datare puțin verosimilă a lui Kaṇāda, mai precis anul 1300 î.Ch..²

Deși nu se cunoaște nimic sigur cu privire la Kaṇāda, este cert că *Vaiśeṣika Sūtra* reprezintă unul dintre cele mai vechi texte filosofice ale Indiei. Dovadă în acest sens stau caracterul arhaic al anumitor concepții ce pot fi întâlnite pe parcursul

¹ O discuție asupra numelui „*Vaiśeṣika*” la Hiriyanna 1994:225.

² Keith 1921:20-21.

lucrării și absența referințelor la unele sisteme filosofice pe care, cel mai probabil, *Vaiśeṣika Sūtra* le precedă.¹

Filosofia din *Vaiśeṣika Sūtra* este destul de puțin elaborată; Kaṇāda nu își pune, în mod explicit, probleme cum ar fi cele referitoare la mijloacele valide ale cunoașterii (*pramāṇa*), la tipurile valide de inferență (*anumāna*) sau la cele invalide, la modul în care se realizează combinarea atomilor (*paramāṇu*) pentru a da naștere compuşilor, la existența unui suflet suprem (*parameśvara*) și multe altele care, ulterior, vor fi amplu dezbătute în literatura școlii. Tangențial, el abordează unele din aceste probleme, însă nu realizează o expunere elaborată, cu pretenții de exhaustivitate, asupra lor, ci se rezumă la a face anumite observații. De asemenea, pot fi întâlnite în text concepții arhaice, cum ar fi cea care echivalează perceptibilitatea cu vizibilitatea sau explicațiile naturaliste naive cu privire la diferite tipuri de mișcare (din capitolul V). Timpul (*kāla*), prezentat drept o cauză (*kāraṇa*) (în versetele V. 2. 26, II. 2. 9) amintește de o concepție similară dintr-un alt text arhaic, *Śvetāśvatara-Upaniṣad* (I. 2)², care nu va mai fi întâlnită în textele aparținând perioadei clasice a filosofiei indiene, fiind vorba, cel mai probabil, despre o concepție foarte veche, care nu a supraviețuit prea mult de-a lungul istoriei gândirii indiene. Toate acestea stau ca mărturie pentru faptul că lucrarea a fost scrisă destul de timpuriu, într-o perioadă în care elaborarea filosofică era încă într-o fază de început în India.³

Ocazional, Kaṇāda polemizează cu alte școli filosofice, însă singurele școli ale căror elemente doctrinare pot fi întâlnite în *Vaiśeṣika Sūtra* sunt Mīmāṃsā (eternitatea sunetului, diferitele prescripții ale eticii vedice), școala materialistă Cārvāka-Lokāyata (identificarea sinelui cu corpul) și, probabil, Sāṃkhya (teoria cauzalității a școlii Sāṃkhya ar putea face obiectul respingerii în versetele I. 2. 1-I. 2. 2). Toate acestea sunt școli foarte vechi. Nu se face nicio referință la idei budhiste sau jainiste și nici măcar monismul promovat

¹ Pentru o analiză asupra ipoteticelor datări ale textului, vezi Muller 1899:574-577.

² Nedu 2001:124.

³ Discuții asupra contextului filosofic în care a luat naștere școala Vaiśeṣika în Riepe 1995:227-228, Keith 1921:9-18.

în Upanișade nu îi pare cunoscut lui Kaṇāda. În capitolul III, Kaṇāda alocă destul de mult spațiu respingerii identificării sinelui cu corpul, idee propusă de școala materialistă Cārvāka, însă nu menționează existența unor alte teorii care ar fi contrazis propria sa poziție, cum ar fi cea a non-existenței sinelui (susținută de budhism) sau cea a existenței unui unic sine (susținută în Upanișade). Acestea constituie indicii destul de însemnate în favoarea datării textului într-o perioadă în care budhismul și monismul upanișadic încă nu apăruseră sau încă nu dobândiseră consacrarea în contextul filosofic al Indiei antice. Dacă e dificil de spus care este perioada în care ar putea fi plasate începuturile monismului upanișadic, data apariției budhismului și a jainismului este relativ cert cunoscută ca fiind secolul V î. Ch. Așadar, textul ar putea fi datat ca aparținând unei perioade anterioare secolului V î. Ch.

Ținând cont de faptul că tradițiile filosofice existente la acea dată încă nu își redactaseră prea multe texte exponente ale doctrinei, și că cele mai multe dintre aceste scrieri nu s-au mai păstrat până astăzi, se poate considera că *Vaiśeṣika Sūtra* reprezintă unul dintre cele mai vechi texte filosofice scrise în India care a supraviețuit până astăzi.

Lucrarea este redactată în stilul *sūtra*, adică în propoziții foarte laconice; mai degrabă este vorba despre o indicare, extrem de succintă, a temei despre care se discută și a pozițiilor care sunt adoptate în această privință. Adesea, textul este mult prea lapidar pentru a fi și univoc în ceea ce afirmă. Există însă o serie de comentatori clasici ai lucrării care, chiar dacă și-au redactat comentariile lor după anul 1000 d.Hr. (adică la peste 1500 de ani de la data elaborării lucrării originale), au dat interpretări mai explicite și destul de verosimile chiar și pentru unele pasaje foarte criptice. În traducerea de față, explicațiile au fost date, în general, în conformitate cu explicările unor comentatori. Aceste explicări au fost preluate de cele mai multe ori într-un mod destul de necritic, abordare care totuși își găsește o justificare în caracterul mult prea lapidar, eliptic adesea, al lucrării originale, accesibilă doar unui cititor deja familiarizat cu tradiția filosofică a școlii Vaiśeṣika. Existența unei astfel de familiarități cu o tradiție filosofică nescrisă este de presupus în

cazul comentatorilor clasici ai textului, care astfel ajung să fie atât indispensabili cât și autoritari pentru exegetul modern.

Literatura antică a școlii fie a fost destul de săracă, fie nu a supraviețuit până astăzi. După *Vaiśeṣika Sūtra*, timp de aproximativ 1000 de ani, școala nu mai este reprezentată de nicio scriere. Literatura indiană a păstrat referințe la câteva comentarii la *Vaiśeṣika Sūtra*, ca de pildă *Vaiśeṣikasūtravākya*, redactat de un anumit Vākyakāra, și *Vaiśeṣikasūtravākyaṭandī* al lui Kaṭandikāra, *Bhāradvājavṛtti*, *Rāvaṇabhāṣya* (la care se fac referințe în *Kiraṇāvalībhāṣkāra* a lui Padmanābha Mīśra și în *Ratnaprabhā*¹, însă din aceste texte nu s-a păstrat niciun fragment până astăzi și nici despre autorii lor nu se știe nimic.

De prin secolul V d.Hr. ar putea data lucrarea unui anumit Candramati (sau Maticandra), *Daśapadārthasāstra*, lucrare care totodată este și unul dintre puținele texte non-budhiste traduse în chineză odată cu canonul budhist.² Lucrarea expune doctrina Vaiśeṣika, însă cu mici deviații.

Tot din acea perioadă datează și una dintre lucrările clasice ale școlii, *Padārthadharmasaṃgraha*, a lui Praśastapāda. Uneori s-a sugerat că Praśastapāda ar fi scris la scurt timp după Candramati și că lucrarea sa ar fi urmărit în primul rând să aducă anumite rectificări la doctrina propusă de Candramati.³ *Padārthadharmasaṃgraha* face destul de frecvent referire la sūtrele lui Kaṇāda, însă fără ca lucrarea să reprezinte un comentariu la *Vaiśeṣika Sūtra*. *Padārthadharmasaṃgraha* se va impune drept unul dintre textele clasice ale școlii întrucât este mai explicit, mai cuprinzător și mai sistematizat decât *Vaiśeṣika Sūtra*. Praśastapāda este cel care pune bazele formei clasice a doctrinei Vaiśeṣika.

În perioada de după Praśastapāda există referințe la câteva comentarii la *Vaiśeṣika Sūtra*, care însă nu au supraviețuit până astăzi: *Vaiśeṣikasūtraṭīkā* al cărei autor se numea Praśastamati și *Rāvaṇabhāṣya* la *Vaiśeṣika Sūtra*, scris de un anumit Ātreya. În schimb, în perioada de până la 1100 d.Hr.,

¹ Potter 1995:337-338.

² Potter 1995:5,9 (reprezintă opinia lui Frauwallner).

³ Potter 1995:5 (opinia lui Frauwallner). Vezi și Keith 1921:25-27.

se cunosc trei comentarii la *Padārthadharmasaṃgraha*: *Vyomavatī*, redactat de Vyomaśiva/Vyomaśekhara (900-960), *Nyāyakandalī*, scris de Śrīdhara (950-1000), *Kiraṇāvalī*, avându-l ca autor pe faimosul Udayana (1050-1100).

A fost semnalată (însă fără a se oferi și argumente convingătoare în sprijin) existența unui comentariu redactat în bengali, în perioada 1100-1150, denumit *Vaiśeṣikasūtravṛtti* și avându-l ca autor pe un enigmatic „Vṛttikāra” (literal, „autor de comentariu”).¹

Cel mai vechi comentariu la *Vaiśeṣika Sūtra* care a ajuns până astăzi este cel al lui Vādīndra, cunoscut sub numele de *Mahāvidyāvidambana*, datând de la începutul secolului XIII. Un alt comentariu foarte vechi este *Vaiśeṣikasūtravṛtti* al lui Candrānanda, însă nu se știe nimic precis cu privire la data redactării sale.

Începând cu secolul XII, doctrina Vaiśeṣika începe să fie expusă și în lucrări aparținând logicienilor adepți ai școlii Nyāya. Școala Nyāya, cu preocupări predominant în domeniul logicii și al epistemologiei, adoptă o parte din elementele de metafizică și de cosmologie ale școlii Vaiśeṣika, dând astfel naștere unui curent sincretic, Nyāya-Vaiśeṣika. Prima lucrare ce realizează această sinteză este, conform anumitor autori, *Śaptapadārthī* a lui Śivāditya, datând din prima jumătate a secolului XII.² Între altele, lucrarea cuprinde o foarte clară și succintă prezentare a principalelor concepte și idei ale școlii Vaiśeṣika.

În urma apariției școlii sincretice Nyāya-Vaiśeṣika, doctrina Vaiśeṣika va fi expusă și de autorii mult mai dezvoltatei școli Nyāya și astfel literatura Vaiśeṣika crește considerabil sub aspect cantitativ. Lucrări mai importante ar fi: *Līlāvatī*, a lui Śrīvatsācārya, *Bhāṣyasūkti*, a lui Jagadīśa Bhaṭṭācārya, *Kaṇādarahasya*, a lui Śaṅkara Mīśra (începutul sec. XV d.Hr.); toate aceste trei lucrări reprezintă comentarii la *Padārthadharmasaṃgraha*. Śaṅkara Mīśra a redactat un comentariu la *Vaiśeṣika Sūtra*, *Upaskāra*, ce a cunoscut o largă circulație. Foarte populară este și mica lucrare a lui Viśvanātha Nyāyapañcānana Bhaṭṭācārya, *Bhāṣā-Pariccheda*,

¹ Potter 1995:10.

² Potter 1995:12.

și comentariul pe care autorul însuși îl face la propria sa lucrare, *Siddhānta-Muktāvalī*.

II. FILOSOFIA ȘCOLII VAIȘEȘIKA

Ca orice școală filosofică din India, și sistemul Vaișeșika are un obiectiv soteriologic și anume eliberarea individului. Vaișeșika ia naștere în mediile brahmane, în mediile preoțimii vedice și, în esență, reflectă interesul membrilor acestei caste în a găsi un răspuns la întrebările legate de finalitatea ultimă a vieții.

Sistemul filosofic al școlii se inserează în contextul ideologic al Indiei antice, probabil pre-budhiste, și nu încearcă atât să producă o revoluție în acest context, cât, mai degrabă, să elaboreze și să detalieze anumite aspecte ideologice tradiționale, ținând în special de sistemul cosmologic. În plan etic, soteriologic și religios, școala preia în general o tradiție deja existentă.

Caracteristică școlii este o anumită „moderație”, atât în ceea ce privește analiza cosmologică cât și în privința atitudinii soteriologice. Vaișeșika nu propune o filozofie radicală, o reducere ontologică profundă, care ar depăși cu mult opinia simțului comun și care ar descoperi teorii ontologice radicale, ci, mai degrabă, cosmologia sa se articulează pe fondul unei metafizici realist-pluraliste destul de apropiate de ontologia asumată, într-un mod implicit, de simțul comun.¹

ONTOLOGIA ȘI COSMOLOGIA; SISTEMUL CATEGORIAL

Ontologia școlii Vaișeșika este pluralistă, în sensul că se acceptă existența unei multitudini de entități independente și ireductibile, care fac obiectul clasificărilor școlii.

La nivelul său fundamental, această clasificare distinge șase (sau șapte) categorii (*padārtha*). Kaṇāda consideră că tot ceea ce există poate fi subsumat uneia dintre cele șase categorii: substanța (*dravya*), atributul (*guṇa*), acțiunea (*karma*), universalul (*sāmānya*), particularul (*viśeṣa*) și inherența (*samavāya*). După Kaṇāda, toți ceilalți autori Vaișeșika vor suplimenta această listă cu o nouă categorie, non-existența (*abhāva*), despre care discută și Kaṇāda, însă fără a o considera o categorie aparte (vezi *Vaiśeṣika Sūtra*, IX. 1. 1-IX. 1. 10).

¹ Riepe 1995:234-235; Hiriyanna 2005:85-86; Potter 1995:1,43-49.

Clasificarea entităților, la autorii ulteriori lui Kaṇāda, distinge, la nivelul său fundamental, două clase: existența (*bhāva*) – care include cele șase categorii acceptate de Kaṇāda – și clasa non-existenței (*abhāva*), care include doar categoria non-existenței.¹

Această structură categorială scoate în evidență abordarea moderată a școlii Vaiśeṣika. Se poate considera că, în bună măsură, ontologia acesteia reflectă ontologia pre-filosofică a simțului comun. Autorii școlii nu încearcă să efectueze o reducere ontologică radicală a categoriilor realității, așa cum sunt acestea descoperite de simțul comun; nu se încearcă reducerea pluralității la un principiu unic (așa cum încercau upanișadele), nu se încearcă reducerea a tot ceea ce există la conștiință, la ideație sau la elementele fizice, materiale, ale Universului. Vaiśeṣika nu pune în discuție existența multiplelor obiecte descoperite de simțul comun; consideră că registrul existenței este constituit atât din entități de natură fizică, materială (substanța, atributele și acțiunile) sau de natură ideatică, noetică (universalul și particularul) cât și din relații între toate acestea (inherența). Ontologia școlii nu încearcă să efectueze vreo reducere filosofică a realității, dar nici nu alunecă într-un realism simplist; realitatea este constituită nu doar din „obiecte”, considerate în mod discret, ci și din relații între acestea. Entitățile nu sunt abordate doar într-o manieră analitică, ci și dintr-o perspectivă sintetică.

Vaiśeṣika este un sistem de filosofie realistă, însă nu și materialistă; școala consideră ca fiind reale atât entitățile fizice, materiale, cât și cele de natură spirituală, noetică (sinele/ sufletul – *ātman*, mintea – *manas*, atributele de tip noetic) sau având o natură abstractă (inherența – *samavāya*, universalii – *sāmānya*, particularii – *viśeṣa*).

Două dintre substanțele admise de sistemul realist al școlii sunt de natură psihică, spirituală, noetică. Acestea sunt sufletul/sinele (*ātman*) și mintea (*manas*). Filosofia Vaiśeṣika reprezintă o formă de realism moderat, care nici nu reduce natura psiho-spirituală la o funcție a anumitor compuși fizici, nu consideră conștiința drept o funcție specială a corpului (așa

¹ Sistemul categorial al școlii Vaiśeṣika analizat în Madhavananda 1996:6-7,19-23, Dasgupta 1997:313.

cum făcea școala materialistă Cārvāka-Lokāyata), dar nici nu reduce întregul univers la manifestările unui principiu de natură spirituală (așa cum făcea filosofia brahmană, în Upanișade). Vaiśeṣika se situează pe o poziție moderată prin aceea că acceptă realitatea ambelor tipuri de entități, atât a celor de natură fizică cât și a celor de natură spirituală, noetică.

În general, metoda de investigație a autorilor școlii a făcut în mare măsură recurs la clasificări; tabelul de mai jos redă, pe scurt, structura schematismului categorial elaborat de aceștia.

Categoria (padārtha)	Subtipuri ale categoriei
Substanța (<i>dravya</i>)	9: pământul (<i>prthivī</i>), apa (<i>āpas</i>), focul (<i>tejas</i>), aerul (<i>vāyu</i>), eterul (<i>ākāśa</i>), timpul (<i>kāla</i>), spațiul (<i>diś</i>), sinele (<i>ātman</i>), mintea (<i>manas</i>)
Atributele (<i>guṇa</i>)	17 (menționate explicit de Kaṇāda): culoarea (<i>rūpa</i>), gustul (<i>rasa</i>), mirosul (<i>gandha</i>), tactul (<i>sparśa</i>), numărul (<i>saṃkhyā</i>), dimensiunea (<i>parimāṇa</i>), separația (<i>prthaktva</i>), conjuncția (<i>saṃyoga</i>) și disjuncția (<i>vibhāga</i>), depărtarea (<i>paratva</i>) și apropierea (<i>aparatva</i>), cunoașterea (<i>buddhi</i>), plăcerea (<i>sukha</i>) și durerea (<i>duḥkha</i>), dorința (<i>icchā</i>), repulsia (<i>dveṣa</i>), voliția (<i>prayatna</i>) Încă 7 (la autorii ulteriori ai școlii): greutatea (<i>gurutva</i>), fluiditatea (<i>drava</i> , <i>dravatva</i>), vâscozitatea (<i>sneha</i> , <i>snigdha</i>), întipărirea/predispozițiile (<i>saṃskāra</i>), meritul (<i>dharma</i>), non-meritul (<i>adharma</i>), sunetul (<i>śabda</i>)
Acțiunile (<i>karma</i>)	4: aruncatul în sus (<i>utkṣepama</i>), aruncatul în jos (<i>avakṣepaṇa</i>), contracția (<i>ākuñcana</i>), extensia (<i>prasāraṇa</i>), deplasarea (<i>gamana</i>)
Universalii (<i>sāmānya</i>)	
Particularii (<i>viśeṣa</i>)	
Inherența (<i>samavāya</i>)	
Non-existența (<i>abhāva</i>) (în fazele mai timpurii ale	4: <i>Prāgabhāva</i> – non-existența anterioară, <i>Dhvaṃśābhāva</i> – non-existența prin distrugere, <i>Anyonyābhāva</i> – non-existența

dezvoltării școlii)	reciprocă, <i>Atyantābhāva</i> – non-existența absolută
---------------------	---

Unul dintre elementele definiției ale ontologiei Vaiśeṣika este teoria sa atomistă. Toate entitățile materiale care au dimensiuni limitate, toate obiectele percepute nu reprezintă altceva decât combinații de atomi (*aṇu*, *paramāṇu*). Nu este tocmai ușor de înțeles cum concepeau autorii Vaiśeṣika atomul;¹ se considera că acesta este imperceptibil, existența sa fiind cunoscută în mod inferențial. Dimensiunea atomică, forma atomică, „*pārimāṇḍalya*” în terminologia specifică a școlii, era considerată drept o sferă infinitezimală. Probabil că s-a ajuns la ideea de sferă tocmai datorită caracterului nedeterminat al acestei forme. Se accentuează, în textele școlii, asupra faptului că atomii sunt lipsiți de magnitudine, însă este dificil de precizat dacă prin această lipsă a magnitudinii se avea în vedere o adevărată lipsă a dimensiunii, a extensiei atomilor (care în acest caz ar fi avut un statut apropiat de cel al punctelor matematice), sau doar o dimensiune infinitezimală, care îi făcea inaccesibili percepției.

Prin combinația atomilor luau naștere substanțele compuse, având dimensiuni limitate, determinate, și care pot fi cunoscute prin percepție.² Din combinația a doi atomi rezulta un compus binar (*dvyāṇuka*), iar din combinația a trei atomi, unul triadic (*tryāṇuka*). Compusul binar era considerat a fi imperceptibil, însă cel triadic era considerat drept unitatea perceptibilă minimală, cel mai mic compus având „magnitudine” (*mahat*, *mahattva*). Autorii clasici ai școlii nu speculează prea mult în legătură cu motivele pentru care combinația de doi atomi este încă imperceptibilă, dar cea de trei atomi poate fi percepută, și nici asupra modului în care trei entități lipsite de magnitudine pot da naștere, prin combinație, unei entități având magnitudine.³

¹ Pentru discuții asupra „atomilor” (*paramāṇu*) școlii Vaiśeṣika, vezi Trigunait 1983:106, Panda 1996:7, Hiriyanna 2005:87-89, Keith 1921: 211-215, Chatterji 1912:29-31, Potter 1995:80.

² Procesul combinării atomilor, detaliat în Hiriyanna 1994:240-241, Klostermaier 1994:390.

³ O interpretare interesantă a acestei idei poate fi găsită la un autor modern, Chatterji 1912:29-30; acesta susține că atomii ar reprezenta puncte geometrice, puncte absolut fictive (ca argument pentru acest statut al atomilor ar putea fi adusă imperceptibilitatea lor, nevoia de a postula existența lor pe temeuri strict teoretice), iar combinația de trei atomi ar avea dimensiune și ar fi perceptibilă din simplul motiv că reprezintă un obiect

VIZIUNEA SPIRITUALISTĂ ASUPRA UNIVERSULUI

Vaišeșika preia din contextul filosofic și cultural al Indiei antice și o anumită viziune „spiritualistă” asupra Universului. Condiția umană nu reprezintă o simplă apariție accidentală, ce a luat naștere în mod contingent la nivelul cosmosului; mai degrabă, existența Universului și condiția umană sunt strâns asociate prin faptul că se susține că Universul ar reprezenta un produs al Karmei produse prin actele de voliție ale ființelor.

Ceea ce dă seama de nașterea, devenirea și distrugerea Universului nu sunt legi de natură fizică, mecanică, ci legi având o natură moral-spirituală. Vaišeșika susține că toți atomii (*anu*, *paramānu*) cât și cele patru substanțe infinite – sinele, eterul, spațiul și timpul – sunt eterne; totuși, constituirea Universului, constituirea substanțelor compuse, se produce în mod ciclic. Ciclicitatea apariției și distrugerii Universului este, de altfel, o teorie cosmologică consacrată a Indiei antice. Responsabile de constituirea unui nou ciclu de existență a Universului sunt întipăririle karmice, *adrșta* („[cauzele] imperceptibile”). Cuvântul „*adrșta*” reprezintă un termen din vocabularul tehnic al școlii și are un sens a cărui complexitate trece dincolo de ideea de „[cauză] imperceptibilă” (acesta fiind sensul literal al termenului). *Adrșta* este totuna cu Karma filosofiei brahmane; este vorba despre acele „întipăriri” pe care le lasă orice acțiune sau act de voliție al unei ființe, care, ulterior, sunt responsabile de orice altă experiență a acelei ființe.¹ Școala Vaišeșika, într-un mod poate ușor superficial și simplist, include *adrșta* în categoria atributelor sinelui (*ātmaṅga*).

Întipăririle karmice au un rol cauzativ la nivel cosmic; existența și dinamica Universului, orice fenomen, există fiind cauzate, în ultimă instanță, nu atât de o necesitate mecanică, fizică, ci de una de tip moral. Toate fenomenele din Univers se produc ca urmare a existenței acestor întipăriri karmice sau

tridimensional, un obiect concret. Este totuși greu de precizat în ce măsură interpretarea sa chiar parafrazează, într-o terminologie modernă, gândirea arhaică a autorilor Vaišeșika.

¹ Un studiu detaliat asupra conceptului de „*adrșta*” în Krishan 1997:149-151.

„cauze imperceptibile” (*adr̥ṣṭa*), cum le denumesc autorii Vaiṣeṣika. În acest sens, orice fenomen are o anumită semnificație morală; registrul fizic nu reprezintă atât un registru autonom, la nivelul căruia iau naștere, în mod contingent, ființe vii. Din contră, pentru filosofia indiană, în genere, Universul fizic există fie ca experiență a ființelor, fie ca mediu în care ființele urmează să experimenteze retribuția karmică a propriilor acțiuni și demersuri volitive. Prin aceasta, ființele sunt oarecum supraordonate față de Universul fizic, iar aceasta chiar și într-o școală pronunțat realistă, cum este Vaiṣeṣika.

Întipăririle karmice nu dispar niciodată; în momentul disoluției (*pralaya*) unui ciclu cosmic ele trec într-o stare de pură potențialitate din care ies în momentul unei noi creații (*sṛṣṭi*). Întipăririle karmice, pe care Vaiṣeṣika le include în categoria atributelor sinelui (*ātmaguna*), redevin active în momentul creației. Textele ulterioare ale școlii detaliază în mod naiv etapele cosmogonice arătând că, întâi de toate, reziduurile karmice ce se găsesc la nivelul multiplelor sine/suflete eterne provoacă mișcarea și combinarea în compuși a atomilor de aer (*vāyu*), substanța cea mai rarefiată. Tot sub determinația întipăririlor karmice, și celelalte tipuri de atomi încep să formeze compuși dând astfel naștere unui nou ciclu de existență a Universului. În momentul disoluției cosmice, reziduurile karmice își suspendă activitatea, intră într-o stare de latență, substanțele compuse se descompun, atomii și substanțele de dimensiune infinită (adică entitățile eterne) continuându-și existența în mod izolat.¹

În tot acest proces, întipăririle karmice au un rol „suveran”. În fazele sale inițiale, reprezentate în principal de textul lui Kaṇāda, Vaiṣeṣika nu are cunoștință de existența vreunei ființe supreme care ar îndeplini rolul jucat de Dumnezeu în religiile teiste. Se acceptă existența unor ființe „divine”, având o condiție superioară condiției umane, însă aceste ființe nu reprezintă atât „suverani” ai Universului, cât, mai degrabă, materializări ale unui merit (*dharma*) deosebit dobândit pe parcursul unei vieți anterioare; acest merit a

¹ Discuții asupra ciclului creației și disoluției Universului în Trigunait 1983:115-117, Dasgupta 1997:323, Jha 1982:108-111.

determinat o astfel de întrupare într-o condiție de tip paradisiac. Deși aceste ființe divine au un nivel ridicat de putere, ele nu sunt atotputernice, nu reprezintă „suverani” ai Universului. Ele nu sunt supraordonate procesului retribuției karmice, nu au capacitatea de a eluda în vreun fel acest proces, ci reprezintă, ele însele, forme actualizate pe parcursul procesului devenirii karmice. De altfel, atunci când „meritul” ce a dat naștere unor astfel de întrupări va fi epuizat, aceste ființe își vor încheia existența paradisiacă, urmând să renască, în funcție de întipăririle karmice dobândite pe parcursul acestei întipăriri, în noi condiții. Astfel, reiese în mod vădit că ființele divine ale filosofiei Vaišeṣika nu reprezintă atât „stăpâni” ce ar domina asupra Universului și asupra determinismului karmic, cât, mai degrabă, instanțieri privilegiate, etape mai speciale ale ineluctabilului proces karmic.

În fazele sale mai târzii, filosofia Vaišeṣika acceptă chiar și existența unei ființe supreme (*īśvara*), însă nici aceasta nu reprezintă cauza ultimă a Universului, ci, mai degrabă, ființa cea mai puternică din Univers, care guvernează Universul nu în mod liber, ca în religiile teiste, ci în acord cu legea karmică. Această ființă supremă nu reprezintă altceva decât cel mai puternic instrument prin care legea karmică își exercită determinația asupra Universului. *Īśvara* nu este cauza substanțială, principiul Universului, ci, mai degrabă, cauza sa eficientă. Atomii celor patru elemente fizice (pământul, focul, apa, aerul), eterul, sinele, mintea, timpul și spațiul reprezintă substanțe eterne; nu *Īśvara* este cel care le aduce pe acestea la existență. *Īśvara* are un rol doar în constituirea Universului pe baza acestor substanțe preexistente, însă nu își exercită acest rol într-un mod liber, ci sub constrângerea legilor determinismului karmic.¹

ANTROPOLOGIA ȘCOLII

Modalitatea în care școala Vaišeṣika abordează condiția umană, condiția individuală, este caracterizată de acea moderație specifică metodei sale de analiză în toate domeniile

¹ Pentru modul în care este considerată divinitatea în Vaišeṣika, vezi Hiriyanna 1994:242-243, Keith 1921:258-262, Potter 1995:22, 100.

de investigație.¹ Vaiśeṣika integrează în sistemul său filosofic constatarea comună a existenței unei pluralități de suflete/sine independente, opunându-se astfel abordării mai „metafizice” a brahmanismului, care considera că există un unic Sine absolut și că diferențierea experimentată în mod curent la nivelul sufletelor individuale ține de domeniul iluzoriului. Totuși, Vaiśeṣika adoptă și câteva idei cu un nivel ridicat de profunzime metafizică și care nu își găsesc pe deplin justificarea în experiența comună. Astfel, școala consideră că sinele/sufletul oricărui individ este de dimensiune infinită (și nu restrâns la nivelul extensiei corporale, așa cum tinde să considere simțul comun), că este etern, indestructibil (și nu tranzitoriu, așa cum sugerează experiența comună). Totodată, școala Vaiśeṣika susține că sinele/sufletul este de o natură cu desăvârșire simplă, că este absolut lipsit de atribute (*guṇa*). Există un număr de atribute de natură psihică (dorința – *icchā*, repulsia – *dveṣa*, voința – *prayatna*, plăcerea – *sukha*, durerea – *duḥkha*, cunoașterea – *buddhi*), însă Vaiśeṣika consideră că acestea îi sunt asociate sinelui doar într-un mod contingent, accidental; în starea sa pură, sinele este cu totul lipsit de atribute.² Vaiśeṣika este cât se poate de fermă în această privință, susținând că, în starea sa pură, sinele/sufletul este lipsit chiar și de cunoaștere (*buddhi*), de conștiință. Argumentul adus pentru această afirmație este că în somn sinele există, însă fără a fi conștient, fără a avea vreo cunoaștere. Prin aceasta, Vaiśeṣika se delimitează de școli ca brahmanismul, Sāṃkhya sau Yoga, care acceptau (și chiar exaltau) caracterul conștient al sinelui și reduceau individul uman la o esență de natura conștiinței. Pentru Vaiśeṣika, sinele/sufletul este o substanță care doar în mod accidental, contingent, devine substrat al atributului cunoașterii; în starea sa pură, cât și în starea sa eliberată, sinele este lipsit de conștiință. Demersul soteriologic al școlii nu urmărește exaltarea conștiinței, redescoperirea conștiinței pure ca esență

¹ Pentru modalitatea în care este considerat sinele în școala Vaiśeṣika, vezi Bronkhorst 1993:61, Chakrabarti 1999:19-31, Potter 1995:94-95, Dasgupta 1997:362, Hiriyanna 2005:90-91, Hiriyanna 1994:230,246-247, Warder 1998:111, Jha 1982:284-287.

² Bronkhorst 1993:62, Hiriyanna 1994:264-265, 2005:91, Chatterji 1912: 69-70,87, Madhavananda 1996:240-256.

individuală, așa cum se întâmplă în Vedānta, Yoga sau Sāṃkhya, ci eliberarea sinelui de conștiință.

Termenul folosit de Vaiśeṣika pentru a desemna sufletul/sinele este „*ātman*”, termen consacrat al filosofiei indiene și având sensul de „natură proprie”, „sine”. Chiar dacă Vaiśeṣika nu acordă sinelui individual, persoanei umane, un statut metafizic absolut, de natură ultimă, de sine al tot ceea ce există, statut care ar fi justificat pe deplin traducerea lui „*ātman*” prin „sine”, am optat totuși pentru această traducere în textul de față întrucât acesta a dobândit deja consacrarea. Pe considerente strict ideologice, cuvântul „suflet” ar fi redat însă mai precis sensul avut în vedere de către autorii școlii prin termenul „*ātman*”.

Deși Vaiśeṣika nu dezvoltă o teorie asupra pierderii condiției originale a sinelui aflat în înlănțuirea lumească, asupra pierderii conștiinței proprii identității, autorii școlii consideră totuși că sinele nu poate fi niciodată experimentat în mod direct de către individ, existența sa fiind cunoscută în mod inferențial. Vaiśeṣika nu dă detalii în legătură cu modul în care este cu putință ca unui individ să nu îi fie dată în mod direct cunoașterea propriei sale naturi; și alte școli de filosofie din India consideră că, în mod obișnuit, în starea înlănțuită în care se găsesc în lume, ființele umane nu își realizează, nu își conștientizează adevărata lor natură, însă aceste școli (Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, budhismul, jainismul) explică această absența a cunoașterii de sine prin faptul că altceva se substituie naturii proprii, înfățișându-se, în mod iluzoriu, drept sinele autentic al ființelor. Chiar și Nyāya, școala cu care Vaiśeṣika formează o alianță filosofică (care însă lasă loc și pentru unele discrepante între teoriile celor două școli), consideră că sinele se oferă percepției directe a fiecărui individ. Autorii Vaiśeṣika atribuie această posibilitate de a percepe sinele în mod direct doar acelor care au realizat anumite condiții spirituale avansate (versetele IX. 1. 11, IX. 1. 13); de regulă însă, existența sinelui poate fi cunoscută doar în mod inferențial și nu direct.¹

¹ Discuții asupra naturii sinelui și a modului în care se realizează cunoașterea sinelui în Vaiśeṣika, în Sinha 1934:224-226, Chatterji 1912:80-88, Keith 1921:241-248.

Vaišeṣika preia sistemele cosmologice ale tradiției vedice și, ca atare, consideră că ființele nu reprezintă altceva decât întrupări ale sinelui determinate de întipăririle karmice, de „meritul” (*dharma*) acumulat de fiecare sine. Sinele transmigrează și se încarnează în mod succesiv într-un mare număr de corpuri, de ființe, în conformitate cu întipăririle sale karmice, iar acest proces durează până în momentul în care sinele atinge eliberarea. Categoria ființelor nu este restricționată la oameni, ci include și animalele (nu însă și plantele) cât și întreaga sferă a zeităților, a ființelor mitologice. În cosmologia indiană tradițională condiția de zeu nu reprezintă un dat absolut, ci o condiție temporară, dobândită de un sine ca urmare a meritelor sale extra-ordinare.¹

MOTIVAȚIA SOTERIOLOGICĂ A DEMERSULUI FILOSOFIC

Întregul sistem filosofic al școlii Vaišeṣika, cu toate elaborările sale cosmologice, are în final o funcție soteriologică. Starea de înlănțuire se produce din cauza existenței unei erori, din cauza identificării sinelui cu corpul și cu stările acestuia, și considerării atributelor sinelui ca aparținând în mod esențial sinelui și nu ca reprezentând atribute accidentale ale acestuia.² Așadar, era firesc ca și demersul de eliberare să fie tot de natură cognitivă. Mai precis, acest demers constă în cunoașterea adevăratei naturi a sinelui și, prin aceasta, în respingerea identificării eronate a acestuia.³

Întregul edificiu dogmatic al școlii servește, în ultimă instanță, elucidării adevăratei naturi a sinelui. Cosmologia foarte complexă a școlii este, de asemenea, subordonată acestui ideal soteriologic, nereprezentând un scop în sine. Interacțiunea strânsă dintre sine și univers făcea ca ceea ce se petrece în univers să aibă relevanță pentru om; înțelegerea adecvată a mecanismelor Universului și a modului în care se realizează relația acestuia cu ființa umană avea drept scop

¹ Jha 1982:599-601, Keith 1921:254,258-259.

² Discuții asupra statutului „ignoranței” (*ajñāna*) în școala Vaišeṣika, în Hiriyanā 1994:265, Prabhavananda 1979:206.

³ Potter 1995:18-19,28-33.

evitarea considerării sinelui într-un mod eronat, ca fiind altceva decât ceea ce este cu adevărat.

Autorii școlii consideră că o cunoaștere cât mai amplă și mai elaborată a universului diminuează pericolul alunecării în eroarea existențială ce constă în identificarea sinelui pur și inert cu diferite componente ale Universului.¹ Prin aceasta, Vaiśeṣika se dezice de anumite tendințe de factură mistică, care considerau cunoașterea factuală, empirică, într-un mod peiorativ, ca reprezentând mai degrabă o formă de înlănțuire decât un instrument al eliberării. Acești autori mistici considerau doar cunoașterea transcendentului – considerat ca substrat atât al individului cât și al Universului – ca având relevanță soteriologică. Întrucât Vaiśeṣika nu face apel la o natură transcendentă ce s-ar ascunde în spatele imanenței, accentul în această școală va cădea, în mod firesc, asupra imanenței și asupra modului în care ia naștere eroarea și înlănțuirea la nivelul acestui registru, și nu asupra a ceea ce s-ar dezvălui atunci când eroarea și înlănțuirea atât de caracteristice registrului immanent ar fi anihilate. În Vaiśeṣika, eliberarea nu are un fundament ontologic transcendent și, prin aceasta, întreaga cunoaștere soteriologică ține doar de imanență.

Chiar și școala Nyāya, care dă naștere unui foarte elaborat sistem logico-epistemic, realizează aceasta nu ca pe un simplu exercițiu intelectual, nu ca pe un mod de a-și manifesta virtuozitatea filosofică, ci tot sub pretextul unor interese soteriologice. De exemplu, analiza tehnicilor de dezbateră este realizată având ca motivație nevoia de a face față în mod corespunzător provocărilor dogmatice venite din partea adeptilor unor alte sisteme filosofice care, prin doctrina lor, periclita idealul soteriologic propus de școala Nyāya (Jayanta – *Nyāyamañjarī*, cap. VIII).

Mulți interpreți consideră că rațiunile de ordin soteriologic reprezintă totuși doar un pretext, elaborarea filosofică a școlii depășind cu mult limitele unei cunoașteri având o astfel de motivație. Este vorba, mai degrabă, despre un demers care își găsește originea într-un interes soteriologic

¹ Dasgupta 1997:360, Keith 1921:250,257, Jha 1982:16.

dar care, ulterior, se transformă într-un exercițiu filosofic-intelectual.

SOTERIOLOGIA ȘCOLII VAIȘEȘIKA

Școala Vaișeșika se constituie într-o perioadă caracterizată de o anumită ambiguitate în ceea ce privește finalitatea soteriologică. Este vorba despre coexistența a două sisteme soteriologice distincte: cel tradițional, vedic, care considera existența paradisiacă obținută ca rezultat al unor practici ritualice adecvate drept finalitate a omului, și cel nou, propus de brahmanismul upanișadic, care vedea în eliberarea obținută ca rezultat al practicilor ascetice finalitatea ființei umane. Deși în unele texte cele două sisteme sunt văzute ca rivale, adesea s-a încercat combinarea lor; astfel de încercări, care în general se rezumă la acceptarea ușor necritică și lipsită de prea multe elucidări a ambelor, pot fi frecvent întâlnite în Upanișade.

Vaișeșika merge și ea pe linia sincretismului dintre cele două tradiții. Practica spirituală constă atât din elemente ce țin de vechea religie vedică cât și din elemente ascetice ce țin de nou apărutul curent al Upanișadelor. Sincretismul între practicile religioase, ritualice, care vizează obținerea unor recompense de natură pur lumească (în general, se are în vedere reîncarnarea, după moarte, într-un registru paradisiac), și cele ascetice, care vizează purificarea și eliberarea individului de tot ce este fenomenal, se realizează susținându-se că obținerea unor merite deosebite printr-o practică ritualică conformă cu prescripțiile vedice ar reprezenta un preambul, o etapă premergătoare indispensabilă a demersurilor de tip ascetic ce vizează eliberarea. Tot aceasta este și explicația pe care, de regulă, au dat-o și autorii vedanțini în această privință. De altfel și Kaṇāda, în versetul I. 1. 2 și I. 1. 4 indică existența meritului (*dharma*) drept una dintre condițiile ce trebuie îndeplinite pentru a dobândi acces la cunoașterea salvatoare și pentru a o putea cultiva pe aceasta.¹

¹ Vezi Bhatt (1976) și Keith 1921:257, pentru discuții asupra relației dintre merit (*dharma*) și salvare în școala Vaișeșika. Pentru relația dintre

„Binele suprem” (*niḥśreyasa*) al școlii Vaišeṣika reprezintă un ideal de natură soteriologică, constând dintr-o stare de eliberare din experiență, o stare caracterizată de încetarea tuturor experiențelor sinelui, de anihilarea atributelor (*guṇa*) și acțiunilor (*karma*) sinelui (*ātman*), o stare în care sinele rămâne într-o condiție absolut pură și inertă.

În felul acesta se reușește realizarea sincretismului între ritualismul vedic, care de regulă viza obținerea unor condiții lumești superioare, și ascetismul upanișadic, care viza mai degrabă eliberarea din planul lumesc. Practica ritualică desăvârșită, în opinia autorilor Vaišeṣika, continuă să fie necesară, însă nu în vederea obținerii unei condiții lumești superioare, ci a dobândirii unei „conștiințe pure”, prin care se va demara practica eliberatoare de tip ascetic contemplativ.

Și în soteriologie abordarea filosofiei Vaišeṣika este mai degrabă fenomenologic-psihologică decât metafizică. Eliberarea nu constă, așa cum consideră alte școli filosofice din India, din dobândirea unei noi condiții ontologice, din uniunea individului cu un registru ontologic mai elevat, din disoluția individului în acesta, ci constă, în modul cel mai simplu cu putință, din purificarea sinelui de attributele și acțiunile specifice corpului și minții, cu care sinele este asociat pe parcursul transmigrației. Această purificare nu presupune însă și dobândirea unei noi condiții ontologice; attributele și acțiunile ce impurificau sinele nu ocultau o eventuală condiție ontologică elevată a sinelui, care ar fi realizată doar când aceste attribute și acțiuni sunt anihilate.

Discutând condiția eliberată, Vaišeṣika nu face apel la transcendență, la considerente de ordin ontologic, ci se rezumă la a expune aspectele fenomenologice ale acestei condiții. Așa se face că, pentru autorii școlii, condiția eliberată este descrisă preponderent în termeni negativi. Eliberarea (*apavarga*, *mokṣa*) înseamnă, în cel mai simplu mod cu putință, absența experiențelor specifice înlănțuirii, absența tuturor atributelor și acțiunilor de la nivelul sinelui (V. 2. 16). Sinele eliberat este

inert și e lipsit chiar și de cunoaștere, de conștiință sau de beatitudine.¹

Vaiśeṣika asociază toate atributele, în mod univoc, cu condiția înlănțuită și cu experiențele specifice ale acestei condiții; nu există, pentru această școală, o formă pură, absolută, a conștiinței sau a beatitudinii, care nu ar dispărea în momentul atingerii eliberării și care ar constitui chiar esența condiției eliberate, așa cum considerau autorii brahmani. Ca argument în favoarea acestei poziții, unii autori ai școlii arată că experiența plăcerii are, în mod inerent, corpul ca suport; totodată se remarcă faptul că plăcerii îi este asociată, în mod inerent, dorința, acțiunea, implicarea în manifestare (VI. 2. 11-VI. 2. 12), ceea ce face ca experiența plăcerii să fie incompatibilă cu condiția eliberată.

Sinele nu își pierde multiplicitatea în momentul eliberării; condiția eliberată presupune existența unei multiplicități de sine/suflete individuale care, deși sunt în egală măsură lipsite de atribute, de caracteristici, de determinatii, se mențin totuși ca entități având autonomie ontologică. Vaiśeṣika târzie acceptă existența unui sine suprem (*īśvara*), însă nu consideră că eliberarea ar consta dintr-o disoluție a sufletelor individuale în acest sine suprem, așa cum susținea brahmanismul.

Ovidiu Cristian Nedu

¹ Pentru caracterul strict negativ al modului în care este considerată condiția eliberată în școala Vaiśeṣika, vezi Bronkhorst 1993:63-64, Prasad 2008:368-369, Hiriyaṇṇa 1994:265-266, 2005:102-104, Prabhavananda 1979: 206-207, Keith 1921:251-252, Chatterji 1912:69-70,87.

VAIŚEŚIKA SŪTRA

I. FINALITATEA ETICĂ ȘI DISCRIMINAREA CATEGORIALĂ

athāto dharmam vyākhyāsyāmaḥ | I. 1. 1 |

I. 1. 1. În continuare, vom explica meritul.

yato 'bhyudayaniḥśreyasasiddhiḥ sa dharmah | I. 1. 2 |

I. 1. 2. Meritul este acela datorită căruia se obține elevația și binele suprem.

Vaiśeṣika Sūtra începe în cel mai pur spirit Mīmāṃsā (principală școală exponentă a ritualismului vedic), Kaṇāda dezvoltându-și încă din primul verset intenția de a arăta în ce constă meritul (*dharmā*). Ritualismul vedic și sistematizarea filosofică pe care acest ritualism o dobândește în școala Mīmāṃsā acordau meritului obținut ca urmare a practicilor ritualice un loc central, întrucât materializarea acestui merit în recompense pământești sau paradisiace reprezenta principalul obiectiv al acestor sisteme de gândire.

Kaṇāda își începe lucrarea într-un astfel de spirit vedic, însă ritualismul dobândește o cu totul altă nuanță, de sorginte mai degrabă soteriologică, încă din versetul I. 1. 2, unde se afirmă că meritul conduce la elevație (*abhyudaya*) și la binele suprem (*niḥśreyasa*).¹

Unul dintre comentatorii moderni ai textului, Jaya-Nārāyaṇa, în comentariul său la versetul IX. 2. 8, oferă o interpretare interesantă a termenului „elevație”, foarte relevantă pentru modul în care Vaiśeṣika încearcă să realizeze un sincretism între religia vedică, de tip ritualic, și cea upanișadică, de tip ascetic-contemplativ. Astfel, el susține că practicile ritualice vedice, atunci când sunt îndeplinite în mod dezinteresat, conduc nu atât la obținerea unor recompense lumești, la materializarea meritului obținut de pe urma lor sub forma unor experiențe sau condiții lumești de tip superior (cum ar fi

¹ Pentru o discuție mai amplă asupra soteriologiei școlii Vaiśeṣika și a modului în care școala reușește reconcilierea soteriologiei vedice cu cea upanișadică, vezi *Introducerea*. O discuție pe larg asupra relației dintre „merit” (*dharmā*) și „binele suprem” al soteriologiei Vaiśeṣika, în Bhatt (1976). De asemenea, analize asupra relației dintre Vaiśeṣika și Mīmāṃsā, în Dasgupta 1997:280-285, Keith 1921:257.

reîncarnarea într-o lume paradisiacă), ci la o anumită „puritate a conștiinței” (*cittaśuddha*).¹ Starea de elevație (*abhyudaya*) despre care vorbește *Vaiśeṣika Sūtra* ar consta mai degrabă dintr-o eminență cognitivă, dintr-o deschidere a conștiinței către cunoașterea eliberatoare.

tadvacanādāmnāyasya prāmāṇyam | I. 1. 3 |

I. 1. 3. Autoritatea textelor sacre se datorează faptului că acestea au fost proclamate [în mod divin].

Vaiśeṣika este o școală „ortodoxă” (*āstika*), care acceptă autoritatea revelației vedice. Versetul I. 1. 3, situat la începutul textului, este aproape identic cu versetul X. 2. 10, situat la finalul textului. Această dublă ocurență, la începutul și la sfârșitul scrierii, ar putea fi un indiciu al importanței pe care autorii școlii o acordau fundamentării propriei lor doctrine pe revelația vedică.

dharmaviśeṣaprasūtād dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyānām padārthānām sādharmyavaidharmyābhyām tattvajñānānniḥśreyasam | I. 1. 4 |

I. 1. 4. Binele suprem [ia naștere] prin producerea unui anumit merit, prin cunoașterea realității, prin [cunoașterea] similarităților și a diferențierilor de la nivelul categoriilor, [adică] de la nivelul substanței, atributelor, acțiunii, universalului, particularului și inherenței.

Vaiśeṣika, ca de altfel majoritatea școlilor de filosofie indiană, susține că eliberarea se realizează prin obținerea unei anumite cunoașteri (accesul la această cunoaștere eliberatoare fiind mediat de existența unui anumit merit).²

Cunoașterea avută în vedere de autorii școlii este cea a adevăratei naturi a sinelui (*ātman*) și a diferențierii sale de attributele (*guṇa*) și acțiunile (*karma*) care îl înlanțuie în experiență. Pentru o discuție detaliată asupra acestui aspect, vezi *Introducere*!

¹ Gough 1975:309.

² Dasgupta 1997:360.

II. SUBSTANȚELE, ATRIBUTELE ȘI ACȚIUNILE: ASPECTE CAUZALE

SUBSTANȚELE, ATRIBUTELE ȘI ACȚIUNILE: ENUMERARE

prthivyāpastejo vāyurākāśaṃ kālodigātmā mana iti dravyāṇi |I. 1. 5|

I. 1. 5. Pământul, apa, focul, aerul, eterul, timpul, spațiul, sinele și mintea – acestea sunt substanțele.

Primele cinci dintre substanțe, pământul, apa, focul, aerul și eterul, corespund celor cinci „elemente primare” (*mahābhūta*) recunoscute și de școala dualistă Sāṃkhya. Chiar dacă în Sāṃkhya ele sunt cunoscute sub denumiri ușor diferite (pământul – *ksiti*, apa – *āpas*, focul – *tejas*, aerul – *marut*, eterul – *ākāśa*), ipoteza unui împrumut din sistemul Sāṃkhya (care probabil că nu reprezintă decât elaborarea filosofică a unei concepții cosmologice arhaice) este destul de verosimilă. Aceste cinci substanțe reprezintă elementele constituente ale Universului material, elemente la care Universul fizic a fost redus și în alte sisteme de filosofie antică. Mai frecventă este reducția la primele patru dintre ele, eterul (*ākāśa* – spațiul fizic, spațiul absolut) fiind lăsat deoparte; în această situație, cele patru elemente rămase ar corespunde, fiecare dintre ele, câte uneia dintre stările de agregare recunoscute de fizica modernă: pământul – stării solide, apa – stării lichide, aerul – stării gazoase iar focul – stării de plasmă. Reducția la aceste patru elemente ar reprezenta astfel o versiune antică a reducției la stările de agregare efectuată de fizica modernă.¹

Primele patru substanțe, adică cele patru elemente materiale (pământul, apa, focul și aerul) sunt constituite din atomi și din combinații ale atomilor. Datorită eternității atomilor, cele patru substanțe sunt eterne în forma lor atomică; compușii lor sunt tranzitorii, fiind distruși atunci când structura atomică ce le-a dat naștere se dezintegrează.

Toate celelalte cinci substanțe, datorită simplității lor – ele fiind ori infinite ca dimensiune (eterul, timpul, spațiul și sinele) ori

¹ O discuție asupra substanțelor admise în școala Vaiśeṣika, în Hiri-yanna 2005:86.

minuscule, de mărimea unui singur atom (mintea) – nu pot suferi dezintegrare și astfel sunt eterne.

Eterul (*ākāśa*), timpul (*kāla*), spațiul (*dīś*), sinele (*ātman*) și mintea (*manas*), datorită dimensiunilor lor, fie infinite, fie minuscule, nu pot fi cunoscute prin percepție (*pratyakṣa*), existența lor fiind inferată (*anumāna*). Conform școlii Vaiṣeṣika, una dintre condițiile perceptibilității este dimensiunea, magnitudinea (*mahattva*) limitată, entitățile infinite de mici sau cele infinite de mari sustrăgându-se percepției (*Vaiṣeṣika Sūtra*, VII. 1. 8, IV. 1. 6)

Ca o ciudățenie a sistemului, se susține că aerul (*vāyu*) nu poate fi perceput, ci doar cunoscut în mod inferențial (*Vaiṣeṣika Sūtra*, II. 1. 15-19).

Substanța (<i>dravya</i>)	Modalitatea de cunoaștere (<i>pramāṇa</i>)	Eterne (<i>nitya</i>)/ Non-eterne (<i>anitya</i>)	Mod de existență și dimensiune (<i>parimāṇa</i>)
Pământ	Percepție (când se prezintă sub formă de compuși); Inferență (când există în formă atomică)	Eterne (când există în formă atomică); Non-eterne (când există în formă de compuși)	În formă atomică sau în forma unor compuși de atomi
Apă	Percepție (când se prezintă sub formă de compuși); Inferență (când există în formă atomică)	Eterne (când există în formă atomică); Non-eterne (când există în formă de compuși)	În formă atomică sau în forma unor compuși de atomi
Foc	Percepție (când se prezintă sub formă de compuși); Inferență (când există în formă atomică)	Eterne (când există în formă atomică); Non-eterne (când există în formă de compuși)	În formă atomică sau în forma unor compuși de atomi
Aer	Inferență	Eterne (când există în formă atomică); Non-eterne (când există în formă de compuși)	În formă atomică sau în forma unor compuși de atomi
Eter	Inferență	Etern	Dimensiune infinită
Timp	Inferență	Etern	Dimensiune infinită
Spațiu	Inferență	Etern	Dimensiune infinită
Sine	Inferență	Etern	Dimensiune infinită
Minte	Inferență	Etern	Monoatomică (minuscule, infinite de mică, de

			dimensiunea unui singur atom)
--	--	--	----------------------------------

rūparasagandhasparśassamkhyāḥ parimāṇānīprthaktvaṃ saṃ-yogavibhāgau paratvāparatve buddhayaḥ sukhaduḥkhe icchādveṣau prayatnāśca guṇāḥ | I. 1. 6 |

I. 1. 6. Atributele sunt: culoarea, gustul, mirosul, tactul, numărul, dimensiunea, separația, conjuncția și disjuncția, depărtarea și apropierea, cunoașterea, plăcerea și durerea, dorința, repulsia și voliția.

Gramatica sanscrită permite o dublă traducere a finalului versetului I. 1. 6: „...repulsia și voliția”, „...repulsia, voliția și altele”. Totuși, prima interpretare este în bună măsură de preferat celei de-a doua. Unii dintre comentatorii clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) preferă cea de-a doua interpretare, însă nu din rațiuni gramaticale, ci dogmatice. Lista celor 17 atribute (*guṇa*) enumerate aici de Kaṇāda va fi extinsă de-a lungul timpului, o nouă listă enumerând 24 de atribute dobândind consacrarea. Dat fiind respectul față de tradiție, foarte puternic în India antică, autorii ulteriori ai școlii au căutat să își fundamenteze inovațiile lor doctrinare pe doctrina propovăduită de întemeietorul școlii și astfel s-a pretins că extinderea listei la 24 de atribute este consonantă cu doctrina lui Kaṇāda, care el însuși lasă deschisă propria sa listă enumerând doar 17 atribute. Altfel spus, Kaṇāda însuși ar fi permis și chiar instigat adăugirile ulterioare prin aceea că lista sa nu revendică exhaustivitate, ci reprezintă, mai degrabă, o listă deschisă. Śaṅkara Miśra pretinde că lista lui Kaṇāda ar enumera doar acele atribute în legătură cu care există dispute, atributele binecunoscute și în legătură cu care nu există controverse fiind omise în mod intenționat din enumerare. Explicația este însă discutabilă întrucât printre cele șapte atribute la care Kaṇāda nu face referire, dar care se găsesc în enumerările ulterioare ale autorilor școlii, se numără atribute ca „întipăririle/predispozițiile” (*saṃskāra*) sau „meritul” (*dharma*), care, fără îndoială, reclamau mai multă explicare decât gustul sau mirosul.

Cel mai probabil este ca lista prezentată în acest verset de Kaṇāda să se fi vrut o listă exhaustivă. Totuși, expunerea unei astfel de liste ce revendică exhaustivitate reprezintă o abordare neglijentă a lui Kaṇāda întrucât tot el, ulterior, pe parcursul textului, va sugera că și sunetul (*śabda*) reprezintă tot un atribut, chiar dacă nu figurează în această listă. De asemenea, meritul (*dharma*), non-meritul (*adharma*), predispozițiile/întipăririle (*saṃskāra*), fluiditatea (*drava*, *dravatva*) (în versetele II. 1. 2, II. 1. 6-7), vâscozitatea (*snigdha*) (în

versetul II. 1. 2), greutatea (*gurutva*) (în versetul V. 1. 7) apar pe parcursul textului, iar modul în care sunt ele tratate sugerează că ar reprezenta tot atribute.

Lista celor 24 de atribute care dobândește consacrarea în etapele ulterioare ale evoluției școlii cuprinde, pe lângă cele 17 enumerate de Kaṇāda în acest verset, greutatea (*gurutva*), fluiditatea (*drava*, *dravatva*), vâscozitatea (*sneha*, *snigdha*), întipăririle/predispozițiile (*saṃskāra*), meritul (*dharma*), non-meritul și sunetul (*śabda*).¹ La rândul lor, întipăririle/predispozițiile (*saṃskāra*) sunt clasificate în alte trei subclase: impulsul (*vega*), elasticitatea (*sthitisthāpaka*) și întipăririle mentale (*bhāvanā*).²

Se observă că autorii Vaiśeṣika au în vedere atât atribute de natură fizică, materială, cât și atribute de natură psihică, spirituală, noetică, atribute ale sinelui (repulsia, dorința, plăcerea, durerea, cunoașterea)³, ontologia lor reprezentând astfel o poziție intermediară între fizicalism și idealism, o poziție ce reflectă în bună măsură simțul comun.

utkṣepaṇamavakṣepaṇamākūñcanaṃ prasāraṇaṃ gamanamiti karmāṇi | I. 1. 7 |

I. 1. 7. Aruncatul în sus, aruncatul în jos, contracția, extensia și deplasarea – acestea sunt acțiunile.

Această clasificare a acțiunilor va dobândi consacrarea, fiind întâlnită în toate abordările ulterioare ale școlii.⁴

CARACTERISTICI COMUNE ALE SUBSTANȚELOR, ATRIBUTELOR ȘI ACȚIUNILOR

sadanityaṃ dravyavatkāryaṃ kāraṇaṃ sāmānyaviśeṣavaditi dravya guṇa karmaṇām aviśeṣaḥ | I. 1. 8 |

¹ Discuții mai detaliate asupra categoriei atributelor (*guṇa*) în școala Vaiśeṣika, în Tiginait 1983:109-111, Muller 1899:581-582, Mohanty 2000: 46-47, Ui 1917:97-98, Jha 1982:211-216, Hiriyanā 1994:231-232, Madhavananda 1996:178-190, 256-258, Warder 1998:112-114, Keith 1921:221 -222, 225-226, Potter 1995:128-129.

² Madhavananda 1996:259-262.

³ O analiză a atributelor psihice, în Potter 1995:125.

⁴ Pentru discuții mai ample asupra „acțiunii” (*karma*), vezi Keith 1921: 223-224, Jha 1982:17-24, 620, Ui 1917:113-114, Potter 1995:131-132.

I. 1. 8. Existența, temporalitatea, substanțialitatea, faptul de a reprezenta un efect sau o cauză, prezența universalității și a particularității – acestea nu sunt [doar] particularități ale substanței, ale atributelor sau ale acțiunilor.

RELAȚII DE CAUZARE ÎNTRE SUBSTANȚE, ATTRIBUTE ȘI ACȚIUNI

Versetele I. 1. 9-I. 1. 14 și I. 1. 18-I. 1. 30 expun un număr de speculații cu privire la relațiile de cauzare ce se pot produce între substanțe, attribute și acțiuni. În unele cazuri aceste speculații sunt fie lipsite de prea mare relevanță filosofică, fie reprezintă rezultatul unei abordări superficiale.

Versetele I. 1. 9-I. 1. 11 arată că, în timp ce substanțele pot fi cauze ale altor substanțe (de exemplu, firele pentru pânză), iar attributele pot cauza existența altor attribute, acest lucru nu este cu putință în cazul acțiunilor. Acțiunea, așa cum va fi definită în I. 1. 17, este anihilată în momentul în care dă naștere unei conjuncții sau unei disjuncții (unei ruperi sau unei lipiri) la nivelul unor substanțe. O eventuală altă acțiune la nivelul noii entități apărute ca efect al acțiunii se produce, conform școlii Vaiśeṣika, datorită unor cauze ce sunt altceva decât acțiunea precedentă.

dravyaguṇayoḥ sajātīyārambhakatvaṃ sādharmyam | I. 1. 9 |

I. 1. 9. O asemănare între substanțe și attribute este aceea că [ambele] pot da naștere [la entități] similare [tipologic].

dravyāṇi dravyāntaramārabhante guṇāścaguṇāntaram | I. 1. 10 |

I. 1. 10. Substanțele pot da naștere altor substanțe iar attributele [pot da naștere] altor attribute.

karma karmasādhyaṃ na vidyate | I. 1. 11 |

I. 1. 11. Nu poate fi găsită o acțiune produsă [de alte] acțiuni.

Versetele I. 1. 12-I. 1. 14 vor arăta că substanțele dau naștere unor substanțe noi fără ca prin aceasta ele însele să fie distruse (de exemplu, firele dau naștere unei pânze fără ca ele însele să fie

distruse). Atributele pot da naștere unor alte atribute și în acest proces unul dintre cele două atribute poate fi distrus (de exemplu, atunci când plăcerea se transformă în durere)¹ sau, la fel ca în cazul substanțelor, pot da naștere altor atribute fără a fi ele însele distruse prin acest proces.

În schimb, o acțiune este întotdeauna anihilată de efectul pe care ea îl produce, adică o conjuncție (*saṃyoga*) sau o disjuncție (*vibhāga*). Atunci când un obiect se îndreaptă către un altul, în urma ciocnirii dintre ele poate avea loc fie spargerea (o disjuncție), fie alipirea lor (o conjuncție). Este important faptul că în ambele situații, mișcarea obiectului încetează.²

na dravyaṃ kāryaṃ kāraṇaṅca badhati | I. 1. 12 |

I. 1. 12. O substanță nu face să înceteze cauza sau efectul [ei].

ubhayatathā guṇaḥ | I. 1. 13 |

I. 1. 13. În cazul atributelor, ambele variante sunt posibile, [adică ele pot face să înceteze cauza sau efectul lor, sau pot face ca acestea să nu înceteze].

Literal, elipticul verset I. 1. 13 se traduce prin „Atributele (*guṇa*) sunt de ambele feluri (*ubhayatathā*)”.

kāryavirodhi karma | I. 1. 14 |

I. 1. 14. O acțiune este opusă efectului [său].

SUBSTANȚELE, ATRIBUTELE ȘI ACȚIUNILE: DEFINIȚII

kriyāguṇavat samavāyikāraṇamiti dravyalakṣaṇam | I. 1. 15 |

I. 1. 15. Conține atribute și acțiuni, reprezintă cauza inerentă [a acestora] – acestea sunt caracteristicile substanței.

dravyāśrayyaguṇavānsaṃyogavibhāgeṣvakāraṇamanapekṣa iti guṇa lakṣaṇam | I. 1. 16 |

¹ Ideea este detaliată în Ui 1917:111-113.

² Keith 1921:190.

I. 1. 16. Rezidă în substanță, este lipsit de atribute, nu este o cauză a conjuncției sau a disjuncției, nefiind asociată lor – acestea sunt caracteristicile atributelor.

ekadravyam agunaṃ saṃyogavibhāgeṣv anapekṣaṃ kāraṇam iti karmalakṣaṇam [I. 1. 17]

I. 1. 17. Caracteristicile acțiunii sunt faptul de a [fi stabilită] într-o singură substanță, lipsa atributelor, faptul de a fi cauza absolută a conjuncției și a disjuncției.

În ceea ce privește definițiile substanței, atributelor și mișcării, este de remarcat caracterul predominant empiric al abordării; perspectiva metafizică este aproape absentă întrucât nu se spune ce sunt substanțele, atributele sau mișcările în sine. Definițiile se rezumă la a prezenta aspectele empirice ale substanței, atributelor și mișcării. Despre substanță nu se afirmă decât că este cea în care sunt stabilite atributele și acțiunile, ambele perceptibile empiric. Atributele ar reprezenta astfel caracteristicile statice percepute într-o substanță, iar acțiunile caracteristicile sale dinamice.

În Vaiśeṣika substanța este considerată într-un sens foarte larg și totodată lipsit de rafinament filosofic. Substanța nu reprezintă ceva gen „ființă” filosofiei occidentale ci în sfera foarte largă a substanței intră atât entități eterne, indestructibile, cum ar fi atomii (*paramānu*), sinele/sufletul (*ātman*) sau timpul (*kāla*), cât și obiectele experienței comune. Pentru Vaiśeṣika, un urcior, chiar dacă este o entitate destructibilă, reprezintă în egală măsură o substanță aparte, având identitate proprie, ca și sinele/sufletul sau atomii. În modul său de a considera substanța, Vaiśeṣika adoptă o perspectivă foarte apropiată de cea a simțului comun.¹

Este interesantă definirea acțiunii pe baza efectelor de conjuncție sau disjuncție cărora le dă naștere și care, totodată, anihilează acțiunea ce le-a cauzat. Și aceasta reprezintă tot o abordare în mare măsură empirică, autorii nefiind interesați atât de „natura” acțiunii, cât mai degrabă de efectele sale perceptibile.

¹ Discuții mai detaliate asupra „substanței” (*dravya*) filosofiei Vaiśeṣika, în Mohanty 2000:44-45, Potter 1995:73-74.

SUBSTANȚA ȘI ATRIBUTELE: CAUZE ALE SUBSTANȚEI, ATRIBUTELOR ȘI ACȚIUNILOR

dravyagunakarmanām dravyam kāraṇam sāmānyam | I. 1. 18 |

I. 1. 18. Substanța reprezintă cauza generală a substanței, a atributelor și a acțiunilor.

tathā guṇāḥ | I. 1. 19 |

I. 1. 19. Tot astfel, și atributele.

Întotdeauna o substanță ia naștere având drept cauză, printre altele, o altă substanță. Totodată, datorită statutului său de substrat, substanța este întotdeauna una dintre cauzele existenței atributelor și acțiunilor.

Oricât de surprinzător ar părea, atributele pot reprezenta unele dintre cauzele care, laolaltă cu alte cauze, dau naștere unor substanțe, unor alte atribute sau unor acțiuni. Vaiśeṣika plasează în categoria atributelor conjuncția (*saṃyoga*) și disjuncția (*vibhāga*); or, este evident cum prin conjuncția a două obiecte ia naștere un alt obiect sau cum se poate produce acțiune, mișcare, prin spargerea în bucăți (disjuncția) unui obiect.¹

ACȚIUNEA – CAUZĂ A CONJUNCȚIEI, DISJUNCȚIEI ȘI IMPULSULUI, ÎNSĂ NU ȘI CAUZĂ ÎN RAPORT CU SUBSTANȚELE

saṃyogavibhāgavegānām karma samānam | I. 1. 20 |

I. 1. 20. Acțiunea este [cauza] generală a conjuncției, a disjuncției și a impulsului.

Kaṇāda tratează impulsul (*vega*) ca pe un atribut (*guṇa*), așa cum de altfel apare acesta la autorii ulteriori ai școlii, și în ciuda faptului că impulsul nu este menționat în lista celor 17 atribute enumerate în versetul I. 1. 6.

na dravyānām karma | I. 1. 21 |

I. 1. 21. Acțiunea nu este [o cauză] a substanțelor.

¹ O discuție detaliată asupra eficienței cauzale a atributelor, în Jha 1982:216-228.

vyatirekāt | I. 1. 22 |

I. 1. 22. Deoarece este diferită [de ele].

EFECTE ALE UNOR CAUZE PLURALE

dravyāṇām dravyaṃ kāryaṃ sāmānyam | I. 1. 23 |

I. 1. 23. Efectul comun al mai multor substanțe este o substanță.

Versetele I. 1. 23-I. 1. 30 discută despre efectele ce iau naștere în urma unor cauze multiple.

În traducerea versetelor I. 1. 23, I. 1. 24, I. 1. 27, I. 1. 28 și I. 1. 30 apar sintagmele „mai multor substanțe”, „mai multor acțiuni”, „mai multor conjuncții”, „mai multor forme”, „mai multor acțiuni”. În versiunea sanskrită nu există niciun adjectiv cu sensul de „mulți”, însă substantivele determinate apar la plural, ideea de multiplicitate fiind astfel sugerată printr-un procedeu gramatical și nu printr-unul lexical. Pluralul sanskrit oferă o sugestie de multiplicitate mult mai accentuată decât în cazul limbii române întrucât folosirea sa este mai rară și e restrânsă la acele situații unde sublinierea pluralității este imperios necesară.

guṇavaidharmyāṇna karmanām karma | I. 1. 24 |

I. 1. 24. Întrucât este de alt tip decât atributele, acțiunea nu este [un efect] al mai multor acțiuni.

Versetele I. 1. 23 și I. 1. 24 reafirmă ideile exprimate în I. 1. 9-I. 1. 11. Chiar dacă în acest pasaj nu se afirmă în mod explicit că efectul mai multor atribute este tot un atribut, acest lucru e susținut în mod explicit în versetul I. 1. 10, cât și în mod indirect în versetul I. 1. 24, unde faptul că acțiunile nu pot avea ca efect tot o acțiune este explicat pe baza distincției dintre acțiuni și atribute (care astfel trebuie să poată da naștere tot unui atribut, ca efect).

Acțiunea conduce întotdeauna la o conjuncție sau la o disjuncție, prin care acțiunea în cauză e anihilată; astfel, este exclus ca o acțiune să poată da naștere tot unei acțiuni.

dvitvaprabhṛtayaḥ ca saṃkhyāḥ pṛthaktvasaṃyogavibhāgāśca | I. 1. 25 |

I. 1. 25. Numerele, începând de la doi în sus, separația, conjuncția și disjuncția [reprezintă efecte ale mai multor substanțe].

asamavāyātsāmānyakāryaṃ karma na vidyate | I. 1. 26 |

I. 1. 26. Acțiunea nu apare ca efect general [al mai multor substanțe] datorită non-inherenței [în mai mult de o substanță].

După cum se afirmă în versetul I. 1. 17, care prezintă definiția acțiunii, acțiunea este întotdeauna stabilită într-o singură substanță (*ekadravya*). E absurd să se considere că este posibil ca două entități, două substanțe, să se afle în acțiune și totuși să fie vorba despre o unică acțiune în cazul ambelor substanțe (acțiune care astfel ar fi stabilită în mai mult de o singură substanță).

saṃyogānāṃ dravyam | I. 1. 27 |

I. 1. 27. [Efectul] mai multor conjuncții este o substanță.

rūpānāṃ rūpam | I. 1. 28 |

I. 1. 28. [Efectul] mai multor forme este o formă.

gurutva prayatna saṃyogānāmutkṣepaṇam | I. 1. 29 |

I. 1. 29. [Efectul] conjuncției dintre greutate și voliție este aruncatul în sus.

saṃyogavibhāgāśca karmaṇām | I. 1. 30 |

I. 1. 30. Conjuncția și disjuncția sunt [efecte] ale mai multor acțiuni.

kāraṇasāmānye dravya karmaṇām karmākāraṇamuktam | I. 1. 31 |

I. 1. 31. Considerând cauzele, în general, s-a afirmat cu privire la acțiuni că nu reprezintă cauze în raport cu substanțele și acțiunile.

TEORIA CAUZALITĂȚII

Prezența, în acest context, a celor două versete care discută despre cauzalitate este justificată de faptul că anterior Kaṇāda a

discutat despre diferitele tipuri de relații cauzale care se pot produce între substanțe, atribute și acțiuni. De aici provine necesitatea de a explicita natura relației cauzale.

kāraṇābhāvātkāryābhāvaḥ | I. 2. 1 |

I. 2. 1. Datorită non-existenței cauzei, non-existența efectului.

na tu kāryābhavāt kāraṇābhāvaḥ | I. 2. 2 |

I. 2. 2. Însă din non-existența efectului nu [rezultă] non-existența cauzei.

Într-un mod nu tocmai explicit, Kaṇāda pune aici bazele acelei teorii a cauzalității cunoscută drept „teoria non-existenței efectului [în cauză]” (*asatkāryavāda*), teorie ce va fi amplu dezvoltată și justificată de către autorii ulteriori ai școlii. Teoria, în bună consonanță cu simțul comun, susține că efectul este un produs cu totul nou, el ne-preexistând, în vreun misterios mod metafizic, în cauză. Și în privința modului în care abordează cauzalitatea, Vaiśeṣika dă preferință unei perspective empirice, apropiate de cea a simțului comun, iar aceasta în detrimentul unei abordări mai metafizice, mai rafinate din punct de vedere filosofic.

Kaṇāda exprimă teoria „non-existenței efectului [în cauză]” afirmând că, deși efectul nu poate exista în lipsa cauzei, cauza poate fi considerată în mod izolat, în absența oricărui efect al ei. Nimic din natura cauzei nu conține efectul, care astfel nu preexistă la nivelul cauzei.¹

¹ Pentru modalitatea în care școala Vaiśeṣika concepe cauzalitatea, vezi Dasgupta 1997:319, Keith 1921:202.

III. UNIVERSALII ȘI PARTICULARII

UNIVERSALII ȘI PARTICULARII, EXISTENȚA

Cea de-a patra și cea de-a cincea categorie recunoscute de Vaišeṣika sunt cea a universalilor (*sāmānya*) și cea a particularilor (*viśeṣa*). Spre deosebire de substanțe, atribute și acțiuni – cărora aceste două categorii li se aplică – universalii și particularii sunt de natură conceptuală, noetică, reprezintă noțiuni ale minții umane. Totuși, aceasta nu le face cu nimic mai puțin reale decât substanța, atributele sau acțiunile, iar aceasta deoarece pentru Vaišeṣika registrul realității cuprinde, în egală măsură, entități de natură fizică cât și entități de natură psihică, noetică.

Universalii (*sāmānya*) reprezintă acele modele, acele concepte care se aplică tuturor membrilor unei clase și care totodată dau identitatea specifică a clasei în cauză. Particularii (*viśeṣa*) reprezintă acele caracteristici care diferențiază diversele entități aparținând unei aceleiași clase. Atât universalii cât și particularii sunt „relativi la cunoaștere” (*buddhyapekṣa*), reprezintă instrumentele pe baza cărora ființele umane operează clasificarea categorială, respectiv distingerea între diverșii membri ai unei aceleiași clase.¹

Universalii își găsesc o bună aproximație în „formele”, în „ideile” lui Platon, ele reprezentând tiparele, modelele tuturor elementelor ce aparțin unei clase unice.² Asemenea formelor platonice, și universalii au o existență distinctă de cea a obiectelor concrete cărora li se aplică un universal; universalul este o entitate de natură conceptuală, în timp ce obiectele cărora ei li se aplică sunt de natură fizică, materială. Întrucât singurul tip de anihilare pe care îl recunoaște școala Vaišeṣika este fenomenul empiric al dezintegrării în părți componente, simplitatea desăvârșită a universalilor face din aceștia entități eterne, indestructibile. Existența universalilor nu este cu nimic afectată prin distrugerea entităților concrete cărora ei li se aplică.

Universalul cu gradul cel mai ridicat de generalitate este, bineînțeles, noțiunea de „existență” (*bhāva, sat*), care inheră în orice

¹ Hiriyanṇa 2005:93-95, Warder 1998:108, Keith 1921:192-194, Potter 1995:133-137.

² Discuții ample asupra statutului universalilor în școala Nyāya-Vaišeṣika în Sinha 1934:164,181-187, Tigunait 1983:111-113, Hiriyanṇa 1994: 233-234, Uṇi 1917:99-100, Madhavananda 1996:11-13, Jha 1982:651-653.

entitate și care, prin aceasta, are o extensie absolută. Toți ceilalți universalii, exceptând existența, au un grad limitat de generalitate. Vaiśeṣika remarcă existența unei gradații a universalilor, începând cu universalul absolut, care este existența, și până la acei universalii care au o sferă foarte limitată.

Universalii și particularii pot fi aplicați categoriilor substanței (*dravya*), atributelor (*guṇa*) și acțiunilor (*karma*); relația dintre universalii și particularii, pe de o parte, și substanțe, atribute sau acțiuni, pe de altă parte, este considerată în Vaiśeṣika o categorie aparte, cea de-a șasea categorie pe baza căreia este explicată realitatea, și anume inherența (*samāvaya*).

Particularii (*viśeṣa*) împărtășesc întrucâtva statutul universalilor (*sāmānya*), în sensul că reprezintă entități de natură conceptuală, entități eterne. Deși atât universalii cât și particularii împărtășesc un statut comun de entități de natură conceptuală, diferența dintre ele constă din modul în care fiecare se raportează la o clasă. Universalii sunt aceia pe baza cărora se constituie clasa, pe când particularii sunt aceia pe baza cărora fiecare dintre elementele unei clase dobândește individualitate proprie.¹

Orice particular este, bineînțeles, unic, absolut diferit de ceilalți particulari, ireductibil la alți particulari. Orice entitate este caracterizată și de particularitate. Există anumite entități care sunt caracterizate exclusiv de particularitate, iar aceasta datorită unicității lor, care face imposibilă subsumarea lor în vreo clasă. Textele ulterioare ale școlii susțin că fiecare atom (*paramāṇu*) în parte, fiecare suflet/sine (*ātman*), fiecare minte (*manas*), spațiul (*dis*), timpul (*kāla*) reprezintă, în mod exclusiv, entități particulare care nu împărtășesc nicio caracteristică cu vreo altă entitate. Aceștia reprezintă așa-numiții „particulari extremi” (*antya viśeṣa*) despre care se vorbește în versetul I. 2. 6.

Altfel însă, în orice alt obiect inheră atât universalii, care permit subsumarea obiectului în cauză diferitelor clase, cât și particularii, pe baza cărora obiectul dobândește o anumită unicitate.

sāmānyam viśeṣa iti buddhyapekṣam | I. 2. 3 |

I. 2. 3. Universalii și particularii sunt relativii la cunoaștere.

bhāvo 'nuvṛttereva hetutvāt sāmānyameva | I. 2. 4 |

¹ Discuții mai ample despre statutul particularilor în școala Vaiśeṣika, în Hiriyanna 1994:235, Jha 1982:59, 671-672, U� 1917:101-117, Potter 1995:142.

I. 2. 4. Existența este universală deoarece este atribuită [tuturor] și este cauza [tuturor].

dravyatvaṃ guṇatvaṃ karmatvaṃ ca sāmānyāni viśeṣāś ca | I. 2. 5 |

I. 2. 5. Natura substanței, natura atributelor și natura acțiunilor sunt [caracterizate] atât de universal cât și de particular.

anyatrāntyebhyo viśeṣebhyaḥ | I. 2. 6 |

I. 2. 6. Particularii extremi există [însă] într-un alt mod.

EXISTENȚA

Versetele I. 2. 7-I. 2. 17 au ca subiect existența (*bhāva*, *sat*), universalul cu cel mai ridicat grad de generalitate.¹ Versetele urmăresc să respingă o eventuală obiecție cum că existența nu ar fi ceva distinct de entitățile în care ea inheră, adică substanțele, attributele și acțiunile. Așa cum am arătat, un universal reprezintă o entitate eternă, de natură conceptuală, care este altceva decât entitățile materiale cărora li se aplică acest universal. Tot astfel, și existența, în calitatea sa de universal, nu poate fi redusă la entitățile în care inheră.

Kaṇāda aduce și câteva argumente în sprijinul acestei idei. Statutul existenței este similar cu cel al altor universali, cum ar fi cel de „substanțialitate” (*dravyatva*), de „atribut” (*guṇatva*), de „acțiune” (*karmatva*), care, chiar dacă sunt explicați tot pe baza instanțierilor lor materiale, în care inheră, reprezintă totuși altceva decât acestea. Ca argument pentru faptul că existența este altceva decât substanțele, attributele și acțiunile sau că universalii substanțialitate/atribut/acțiune reprezintă altceva decât instanțierile materiale ale acestor universali stă absența universalității și a particularității la nivelul existenței sau la nivelul universalilor substanțialitate, atribut sau acțiune. Această absență este dovada că aceste entități sunt de o cu totul altă natură decât instanțierile fizice cărora li se aplică ele și care implică întotdeauna prezența universalilor și a particularilor.

saditi yato dravyaguṇakarmasu sā sattā | I. 2. 7 |

¹ Pentru discuții mai pe larg asupra „existenței” și a aplicabilității sale universale, vezi Jha 1982:37,40,651-653, Ui 1917:116, Potter 1995:140.

I. 2. 7. Existența este cea datorită căreia sunt existente substanțele, atributele și acțiunile.

Afirmația lui Kaṇāda cum că substanțele, atributele și acțiunile sunt existente datorită inherenței universalului „existență” în ele a dat naștere, în textele ulterioare ale școlii, întrebării dacă celelalte trei categorii recunoscute de școala Vaiśeṣika, adică universalii (*sāmānya*), particularii (*viśeṣa*) și inherența (*samavāya*), sunt și ele „existente”. Este clar că, în accepțiunea pe care Kaṇāda o atribuie termenului „existență”, acest universal nu poate fi aplicat universalilor și particularilor, aceștia fiind lipsiți de prezența altor universali sau particulari la nivelul lor, și nici inherenței, aceasta fiind tocmai relația prin care universalul „existență” este asociat entităților cărora li se aplică. Eventuala prezență a „existenței” la nivelul inherenței ar fi necesitat o altă relație de inherență care să dea seama de asocierea „existenței” și inherenței și astfel s-ar fi ajuns la o situație de regresie la infinit.

Așadar, este evident că, în accepțiunea considerată de Kaṇāda, „existență” caracterizează doar substanțele, atributele și acțiunile, însă fără ca această restricționare a sensului termenului „existență” să implice irealitatea sau un nivel mai scăzut de realitate a celorlalte trei categorii admise de școala Vaiśeṣika.

dravyaḡaṇakarmabhyo 'rthāntaraṃ sattā | I. 2. 8 |

I. 2. 8. „Existență” are un sens diferit de „substanță”, „atribut”, „acțiune”.

ḡaṇakarmasu ca bhāvān na karma na ḡaṇaḡ | I. 2. 9 |

I. 2. 9. Deoarece se găsește în atribute și în acțiuni, [existența] nu este nici acțiune, nici atribut.

sāmānya viśeṣābhāvena ca | I. 2. 10 |

I. 2. 10. Și datorită non-existenței universalului și particularului [în existență]

anekadravyavattvena dravyatvamuktam | I. 2. 11 |

I. 2. 11. Substanțialitatea este explicitată prin intermediul unor multiple cazuri de substanțe.

„Cazuri de substanțe” (*dravyavattva*) – literal, „naturi caracterizate de substanțialitate”.

sāmānyaviśeṣābhāvena ca | I. 2. 12 |

I. 2. 12. Și ca fiind lipsită de universal și de particular.

tathā guṇeṣu bhāvāt guṇatvamuktam | I. 2. 13 |

I. 2. 13. Tot astfel, [universalul] „atribut” este explicat pe baza unor instanțieri ale atributelor.¹

„[Universalul] „atribut”“ (*guṇatva*) – literal, „proprietatea/natura abstractă de atribut”. Sufixul „*tva*”, adăugat la „*guṇa*” – „atribut”, semnifică considerarea termenului determinat într-o manieră abstractă.

„Instanțieri” (*bhāva*) – literal, „existențe”, „entități”.

sāmānyam viśeṣābhāvena ca | I. 2. 14 |

I. 2. 14. Și ca fiind lipsit de universal și de particular.

karmasu bhāvāt karmatvamuktam | I. 2. 15 |

I. 2. 15. [Universalul] „acțiune” este explicat pornindu-se de la instanțieri ale acțiunilor.

„Instanțieri” (*bhāva*) – literal, „existențe”, „entități”.

sāmānyaviśeṣābhāvena ca | I. 2. 16 |

I. 2. 16. Și ca fiind lipsit de universal și de particular.

saditi līṅgaviśeṣādviśeṣalīṅgābhāvāccaiko bhāvaḥ | I. 2. 17 |

I. 2. 17. Existența este unică deoarece caracteristica [ei] este non-particularul și datorită non-existenței vreunei caracteristici particulare [în ea].

¹ Traducerea acestui verset urmează ediția lui A. E. Gough.

IV. SUBSTANȚELE ȘI ATRIBUTELE

IV. 1. ATRIBUTELE CARACTERISTICE ALE FIECĂREIA DINTRE CELE CINCI SUBSTANȚE MATERIALE

Versetele II. 1. 1-II. 1. 17 tratează despre atributele corespunzătoare fiecăreia dintre cele cinci substanțe care alcătuiesc Universul fizic. Pe lângă atributele care, în versetele ce urmează, vor fi asociate fiecărei substanțe în parte, trebuie avut în vedere și faptul că există cinci atribute „universale”, care pot fi aplicate oricărei substanțe în parte. Acestea sunt: numărul (*sāṃkhyā*), dimensiunea (*parimāṇa*), separația (*prthaktva*), conjuncția (*samyoga*) și disjuncția (*vibhāga*). În plus, cele patru substanțe constituite din atomi și din compuși ai acestora – pământul, apa, focul și aerul – mai sunt caracterizate și de depărtare (*paratva*) și apropiere (*aparatva*).

La aceste șapte (în cazul pământului, apei, focului și aerului) sau cinci (în cazul eterului) atribute se adaugă atributele care vor fi enumerate în versetele următoare.¹

rūparasagandhasparśavatī prthivī | II. 1. 1 |

II. 1. 1. Pământul posedă formă, gust, miros și tactilitate.

rūparasasparśavatya āpo dravāḥ snigdhaḥ | II. 1. 2 |

II. 1. 2. Apa posedă formă, gust, tactilitate, fluiditate și vâscozitate.

Afirmând că fluiditatea (*drava*) și vâscozitatea (*snigdha*) reprezintă atribute ale apei, textul le clasează pe acestea în categoria atributelor (*guṇa*), deși niciuna dintre ele nu figurează în lista celor 17 atribute enumerate de Kaṇāda în versetul I. 1. 6.

tejo rūpasparśavat | II. 1. 3 |

¹ Pentru discuții asupra modului în care sunt distribuite atributele în raport cu substanțele în școala Vaiśeṣika, vezi Hiriyanṇa 2005:86-87, Keith 1921:185-186, 219-220, Ui 1917:102-107, 110-111, Madhavananda 1996: 36-61. Un tabel foarte sugestiv cu această distribuție poate fi găsit în Potter 1995:86-87.

II. 1. 3. Focul posedă formă și tactilitate.

sparśavān vāyuh | II. 1. 4 |

II. 1. 4. Aerul posedă tactilitate.

te ākāśe na vidyante | II. 1. 5 |

II. 1. 5. Acestea nu există în eter.

*sarpirjatumadhūcchiṣṭānāmagnisaṃyogādravatādbhiḥ
sāmānyam | II. 1. 6 |*

II. 1. 6. Fluiditatea apei este comună și untului, lacului și cerii aflate în conjuncție cu focul.

*trapuṣīsalo harajatasuvarṇānāmagnisaṃyogād dravatādbhiḥ sā-
mānyam | II. 1. 7 |*

II. 1. 7. Fluiditatea apei este comună și cositorului, plumbului, oțelului, argintului și aurului aflate în contact cu focul.

Fără a folosi un limbaj tehnic, denumiri specializate, textul operează o distincție între apartenența naturală a unui atribut la o anumită substanță (de exemplu, fluiditatea, în cazul apei) și apartenența artificială, conjuncturală, care se produce doar când sunt actualizate anumite condiții (de exemplu, fluiditatea cositorului sau a untului aflate în contact cu focul). Ulterior, textele școlii vor crea o terminologie specifică pentru aceste două tipuri de atribute care vor fi desemnate ca „naturale/inerente” (*sāṃsiddhika*), respectiv „produse/operate/ provocate” (*naimittika*).

IV. 2. AERUL

POSSIBILITATEA DE A CUNOAȘTE O SUBSTANȚĂ ÎN MOD INFERENȚIAL, PE BAZA CARACTERISTICILOR SALE

*viṣāṇī kakudmān prāṇte vāladhiḥ sāsnāvān iti gotve dṛṣṭam liṅgam
| II. 1. 8 |*

II. 1. 8. A avea coarne, cocoșă, o coadă păroasă și gușă – acestea sunt indiciile percepute ale condiției de vacă.

Versetul oferă o ilustrație foarte concretă asupra modului în care existența unei anumite entități substanțiale poate fi cunoscută în mod inferențial, pe baza percepției atributelor sale. În versetele următoare, textul se va folosi de această posibilitate pentru a deduce existența aerului pe baza atributelor sale de tip tactil.

INFERAREA EXISTENȚEI AERULUI PE BAZA ATRIBUTELOR DE TIP TACTIL

Un element cu grad ridicat de arhaicitate al doctrinei școlii este ideea că aerul (*vāyu*), nefiind perceptibil în mod vizual, existența sa trebuie inferată pe baza mărcilor sale specifice; mai precis, attributele de tip tactil reprezintă indicii ale existenței aerului. Astfel că autorii Vaiśeṣika pretend că aerul este singurul dintre cele patru elemente fizice care nu poate fi cunoscut prin percepție, ci doar prin inferență.¹

Ciudățenia acestei concepții își găsește probabil justificarea într-o tendință arhaică de a echivala perceptibilitatea cu vizibilitatea, ignorându-se faptul că perceptibilitatea poate ține și de alte simțuri. Versetul II. 1. 15 chiar sugerează în mod explicit adeziunea lui Kaṇḍa la această concepție prin aceea că pune semnul echivalenței între perceptibilitatea aerului și existența unor indicii vizibile ale sale.

Abia ulterior, în școala sincretistă Nyāya-Vaiśeṣika, unii autori vor considera că aerul poate fi cunoscut și perceptual, mai precis prin intermediul simțului tactil.

sparśaśca vāyoh | II. 1. 9 |

II. 1. 9. Iar tactilitatea reprezintă [un indiciu] al aerului.

na ca drṣṭānām sparśa ity adrṣṭalingo vāyuh | II. 1. 10 |

II. 1. 10. Tactilitatea nu ține de cele vizibile; astfel, aerul are mărci invizibile.

AERUL CA SUBSTANȚĂ ETERNĂ, CARACTERIZATĂ DE MULTIPLICITATE ȘI IMPERCEPTIBILĂ

adravyavattvena dravyam | II. 1. 11 |

II. 1. 11. Este substanță prin faptul că nu constă din [alte] substanțe.

¹ Keith 1921:227-228, Potter 1995:87-88.

kriyāvattvād guṇavattvācca | II. 1. 12 |

II. 1. 12. Și întrucât conține acțiuni și atribute.

adravyavattvena nityatvamuktam | II. 1. 13 |

II. 1. 13. Se afirmă eternitatea [aerului] prin faptul că nu constă din nicio [altă] substanță.

Distrugerea, conform școlii Vaiśeṣika, nu înseamnă altceva decât descompunere în părțile componente; așadar, orice substanță necompusă este eternă. Acest mod de a considera distrugerea este unul în mare măsură empiric; Vaiśeṣika nu admite o distrugere ontologică, „substanțială”, în cazul căreia entitatea distrusă pur și simplu ar înceta să mai existe.

vāyorvāyu sammūrcchanaṃ nānāṭve liṅgam | II. 1. 14 |

II. 1. 14. Interacțiunea dintre [un curent de] aer cu [un alt curent] de aer este un indiciu al multiplicității [aerului].

vāyusannikarṣepratyakṣābhāvādrṣṭaliṅgam na vidyate | II. 1. 15 |

II. 1. 15. Datorită non-existenței vreunei percepții la contactul cu aerul, [acesta] nu are indicii vizibile.

NATURA AERULUI – CUNOSCUȚĂ PE BAZA REVELAȚIEI

Inferența scoate în evidență necesitatea existenței unei substanțe aparte, în care să fie stabilite atributele de tip tactil, însă nu poate arăta care anume este această substanță și nici particularitățile (*viśeṣa*) sale. Altfel spus, cunoașterea inferențială a existenței unei substanțe în care sunt stabilite atributele de tip tactil este prea largă pentru a se putea stabili, în mod precis, natura acestei substanțe care este doar „percepută/văzută la modul general” (*sāmānyatodṛṣṭa*) și nu este cunoscută ca fiind, în mod particular (*viśeṣa*), aerul (*vāyu*). Vaiśeṣika susține că doar știința sacră revelată odată cu Vedele identifică această substanță care reprezintă suportul atributelor tactile cu aerul (*vāyu*). India antică nu considera doar cunoașterea de tip religios ca având o origine revelată, ci, în egală măsură, anumite aspecte ale științelor naturale, unele arte sau științe cum ar fi etimologia sau gramatica erau considerate ca având tot un caracter revelat.

Știința vedică considera limbajul ca având o origine divină; existența unui anumit termen în limbaj constituia astfel o dovadă suficientă pentru realitatea referentului său. Acest tip de raționament poate fi regăsit și în versetele II. 1. 18-II. 1. 19; deoarece numele și acțiunile aerului sunt cunoscute prin percepție, sunt însușite de fiecare individ din exterior, ele nu pot reprezenta o invenție a minții umane. Atât un nume care există în mod obiectiv (și având o origine divină) cât și existența unei acțiuni specifice reprezintă dovezi suficiente pe baza cărora putem lua cunoștință de existența substanței „aer” și de caracteristicile ei, așa cum sunt acestea transmise de știința revelată.

sāmānyatodrṣṭāccāviśeṣaḥ | II. 1. 16 |

II. 1. 16. Și întrucât este percept la modul general, nu are particularități.

tasmādāgamikam | II. 1. 17 |

II. 1. 17. Din această cauză, ține de doctrina sacră.

saṃjñākarma tvasmadviśiṣṭānām liṅgam | II. 1. 18 |

II. 1. 18. Numele și acțiunea sunt indicii ale celor diferite de noi.

pratyakṣapūrvakatvāt saṃjñākarmaṇaḥ | II. 1. 19 |

II. 1. 19. Deoarece numele și acțiunile [sunt cunoscute] prin producerea unor percepții.

Comentatorii textului (Śaṅkara Miśra) dau o interpretare foarte liberă a versetelor II. 1. 18-II. 1. 19, susținând că acestea ar reprezenta argumente pentru existența unei divinități supreme, a lui Dumnezeu (*īśvara*), considerat aici în calitatea sa de creator și revelator al limbajului. Însă este puțin probabil ca aceasta să fi fost și intenția lui Kaṇāda, care nici măcar nu menționează o astfel de divinitate supremă pe parcursul textului.

IV. 3. ETERUL

RESPINGEREA TEORIEI SĀMKHYA REFERITOARE LA CONSIDERAREA ETERULUI DREPT UN MEDIU AL MIȘCĂRII

Versetele II. 1. 20-II. 1. 23 resping teoria școlii Sāmkhya (expusă în II. 1. 20) potrivit căreia eterul (*ākāśa*) ar reprezenta un mediu al mișcării și, ca atare, existența lui ar putea fi inferată pe baza existenței mișcării. Întâi de toate, această teză intră în conflict cu acea teză a școlii Vaiśeṣika care susține că acțiunea nu poate fi stabilită decât într-o singură substanță (versetul I. 1. 17). O implicație a acestei teze este faptul că pentru producerea unei acțiuni este suficientă substanța limitată în care inheră acțiunea în cauză, nefiind necesară și existența unei alte substanțe, cum ar fi eterul. Așadar, eterul nu poate fi considerat drept una dintre cauzele producerii acțiunii. Versetul II. 1. 23 arată că eterul nu intervine în niciun fel, sub aspect cauzal, în producerea unei acțiuni, conjuncția punând capăt existenței acțiunii chiar și în condițiile existenței eterului.

niṣkramaṇaṃ praveśanamityākāśasya liṅgam | II. 1. 20 |

II. 1. 20. Îndepărtarea și apropierea – acestea sunt indicii ale [existenței] eterului.

tadaliṅgamekadravyavattvātkaṛmaṇaḥ | II. 1. 21 |

II. 1. 21. [Totuși], acestea nu sunt indicii [ale existenței eterului] deoarece acțiunea ține de o singură substanță.

kāraṇāntarānuklrpti vaidharmyācca | *KVs_2,1. 22* |

II. 1. 22. Și deoarece [caracteristicile eterului] sunt diferite de caracteristicile corespunzătoare altor cauze [ale acțiunii].

saṃyogādbhāvaḥ karmāṇaḥ | II. 1. 23 |

II. 1. 23. Datorită conjuncției [se produce] non-existența acțiunilor.

INFERAREA EXISTENȚEI ETERULUI PE BAZA EXISTENȚEI SUNETULUI

Vaiśeṣika inferă existența eterului într-un alt mod decât o face Sāṃkhya și anume pe baza existenței sunetului (*śabda*). Sunetul este un atribut (*guṇa*) și, ca atare, trebuie să existe o substanță (*dravya*) în care sunetul să inhere. Kaṇāda arată că sunetul nu poate fi un atribut al substanțelor tactile; textele ulterioare ale școlii vor justifica această imposibilitate arătând că oricare dintre aceste substanțe poate fi lipsită de sunet, ele primind mai degrabă atributul sunetului de altundeva. În plus, sunetul este cunoscut prin percepție și, ca atare, își are originea în „exteriorul” individului uman; din acest motiv, sunetul nu poate fi nici un atribut al sinelui (*ātman*) sau al minții (*manas*). Pe baza acestor considerente, autorii școlii s-au simțit îndreptățiți să postuleze existența unei noi substanțe, eterul (*ākāśa*), în care sunetul să poată inhere.¹

Versetul II. 1. 24 expune posibilitatea formală a unui argument care deduce existența unui element-cauză (eterul – *ākāśa*) pe baza percepției efectelor sale (sunetul – *śabda*).

kāraṇagaṇapūrvakaḥ kāryagaṇodrṣṭaḥ | II. 1. 24 |

II. 1. 24. Înainte de atributele percepute ale efectului există atributele cauzei.

kāryāntarāprādurbhāvācca śabdaḥ sparśavatāmaguṇaḥ | II. 1. 25 |

II. 1. 25. Sunetul nu este un atribut al celor tangibile deoarece [acestea] nu produc efecte diferite [de ele].

paratra samavāyātpṛatyakṣatvācca nātmaguṇo na manoguṇaḥ | II. 1. 26 |

II. 1. 26. Deoarece rezidă în altceva și datorită perceptibilității, [sunetul] nu este nici un atribut al sinelui și nici un atribut al minții.

pariśeṣallīṅgākāśasya | II. 1. 27 |

II. 1. 27. În concluzie, reprezintă un indiciu al eterului.

¹ Tigunait 1983:107, Warder 1998:109, Keith 1921:229-230, Chatterji 1912:49-52, Potter 1995:91.

ETERUL CA SUBSTANȚĂ ETERNĂ, UNITARĂ ȘI SEPARATĂ

Eterul (*ākāśa*) filosofiei Vaiśeṣika își găsește cel mai bun echivalent în spațiul absolut al fizicii newtoniene. Totuși, am optat pentru traducerea lui „*ākāśa*” prin „eter” nu doar pentru că aceasta este traducerea pentru care s-a optat în general, ci și pentru că există un alt termen al filosofiei Vaiśeṣika și anume „*dis*” (spațiul relativ, poziția, direcția, locația relativă), care este de regulă tradus prin „spațiu”. Termenul „eter” este sugerat și de legătura strânsă care, potrivit școlii Vaiśeṣika, există între această substanță și sunet.

Așadar, eterul reprezintă spațiul absolut; constituie o substanță aparte întrucât nu este reductibil la nicio altă substanță (versetul II. 1. 28). În plus, nefiind un compositum, la fel ca și aerul, este etern (versetul II. 1. 28; pentru analogia cu aerul, vezi versetele II. 1. 11 și II. 1. 13). Este omniprezent și omogen și astfel, asemenea existenței, este unitar (versetul II. 1. 29; pentru analogia cu existența, vezi versetul I. 2. 17).¹

dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte | II. 1. 28 |

II. 1. 28. Substanțialitatea și eternitatea [eterului] se explică prin intermediul aerului.

tattvaṃ bhāvena | II. 1. 29 |

II. 1. 29. Unitatea [sa] [se explică] prin intermediul existenței.

śabdalingā'viśeṣādviśeṣalingābhāvācca | II. 1. 30 |

II. 1. 30. [Eterul este unitar] și deoarece indiciul său, care este sunetul, nu este un particular și datorită non-existenței vreunei caracteristici particulare.

tadanuvīdhānādekaprthaktvañceti | II. 1. 31 |

II. 1. 31. În conformitate cu acestea, [eterul] există ca [o substanță] unitară și separată.

¹ Discuții mai detaliate asupra eterului în Jha 1982:128-130, Chatterji 1992:52, 60-61, Potter 1995:90.

IV. 4. ATRIBUTE CE APARTIN EXCLUSIV UNOR ANUMITE SUBSTANȚE

Versetele II. 2. 1-II. 2. 5 arată că există anumite atribute care aparțin, în mod exclusiv, anumitor substanțe. Astfel, mirosul caracterizează în mod exclusiv pământul, căldura caracterizează în mod exclusiv focul, iar senzația de frig, de răceală, este o caracteristică exclusivă a apei. Acest tip de asocieri univoce între o substanță și un atribut vor fi dezvoltate pe larg în textele ulterioare ale școlii. Aparenta prezență a unui astfel de atribut într-o altă substanță decât aceea în care el rezidă în mod exclusiv se datorează prezenței, în cantități mici, a unor particule din substanța în care atributul rezidă în mod natural în cealaltă substanță care, aparent, împărtășește și ea atributul în cauză. Astfel, mirosul pe care îl poate avea uneori apa se explică prin prezența unor particule de pământ în apă. Autorii Vaiṣeṣika consideră că majoritatea elementelor componente ale Universului fizic reprezintă compositum-uri de diferite substanțe, în care o anumită substanță predomină, însă fără să fie și componenta exclusivă.

puṣpavastrayoh sati sannikarṣe gandhāntarā'prādurbhāvo vastre gandhābhāvaliṅgam | II. 2. 1 |

II. 2. 1. Non-producerea calității [mirosului în pânză] altfel decât în cazul în care pânza este adusă în contact cu o floare reprezintă un indiciu al non-existenței mirosului în pânză.

Versetul prezintă posibilitatea ca anumite atribute să nu aparțină în mod natural unei anumite substanțe, ci doar să fie dobândite în mod condiționat de aceasta atunci când substanța în cauză interacționează cu o altă substanță ce deține în mod natural atributul respectiv. Ulterior, în versetele II. 2. 2-II. 2. 5, textul va expune câteva dintre cazurile de apartenență naturală (și totodată exclusivă) a unor atribute la anumite substanțe.

Traducerea versetului nu este în foarte bună concordanță cu textul sanskrit. O traducere foarte fidelă ar fi: „Non-producerea (*aprādurbhāva*) unui alt atribut (*guṇa*) atunci când o floare (*puṣpa*) și o pânză (*vastra*) sunt aduse în contact (*sannikarṣa*) este un indiciu (*liṅga*) al non-existenței (*abhāva*) mirosului (*gandha*) în pânză.”; de altfel majoritatea traducătorilor moderni ai textului (A. E. Gough, Sinha, paṇḍit Śrīrām Śarmā) preferă această interpretare. Totuși, am

optat pentru o altă variantă care, chiar dacă nu este foarte fidelă din punct de vedere gramatical, e mai clară din punct de vedere dogmatic.

vyavasthitaḥ prthivyāḥ gandhaḥ | II. 2. 3 |

II. 2. 2. S-a stabilit că mirosul aparține pământului.

etenopṇatā vyākhyātā | II. 2. 3 |

II. 2. 3. Tot astfel este explicitată și căldura.

tejasa uṣṇatā | II. 2. 4 |

II. 2. 4. Căldura aparține focului.

apsu śītatā | II. 2. 5 |

II. 2. 5. Frigul aparține apei.

IV. 5. TIMPUL

În sistemul filosofic al școlii Vaiśeṣika există două substanțe, denumite „*kāla*” și „*dīś*”, care reprezintă bune aproximații ale timpului și spațiului relativ din filosofia europeană.

Pentru Vaiśeṣika, timpul (*kāla*) nu reprezintă o dimensiune, un mediu în care s-ar desfășura fenomenele; autorii școlii asociază timpului două funcții majore: aceea de a da seama de relațiile de tip temporal dintre evenimente, dintre etapele lor de desfășurare (versetul II. 2. 6) și aceea de a reprezenta un fel de forță care produce schimbarea, modificarea lucrurilor (II. 2. 9 – tocmai în acest sens se afirmă despre timp că este asociat cauzelor). Prima funcție face ca timpul să fie acel element independent, acea substanță responsabilă de relaționarea temporală a tot ceea ce există, care plasează tot ceea ce există în pozițiile relative corespunzătoare.¹ Orice experiență relaționează cu alte experiențe prin intermediul timpului, însă această relaționare trebuie înțeleasă în sensul ei cel mai strict, și nu ca o consecință a situării lor într-un mediu unic, într-un eventual timp absolut. Tocmai astfel se explică irelevanța timpului în ceea ce privește elementele eterne (*nitya*); timpul nu este eternitatea, durată infinită, nu este ceva care ar fi co-extensiv cu elementele eterne, ci reprezintă doar o substanță ce relaționează entitățile non-eterne. Timpul nu se poate aplica decât elementelor limitate.

¹ Sinha 1934:152-153.

Cea de-a doua funcție asociată timpului este cea cauzală; timpul este în strânsă legătură cu orice element ce poate constitui o cauză (II. 2. 9, V. 2. 26). În acest sens, timpul este acea forță care participă la actualizarea potențialităților cauzale, la producerea diverselor transformări. Întrucât manifestarea eficienței cauzale și producerea transformărilor nu sunt posibile decât în timp, autorii școlii Vaišeṣika au considerat că timpul ar fi una dintre forțele implicate în mod necesar în orice transformare.

Conform școlii Vaišeṣika, timpul nu poate fi cunoscut prin percepție; existența sa este cunoscută în mod inferențial.¹

aparasmīnparaṃ yugapacciraṃ kṣīpramiti kāla līṅgāni | II. 2. 6 |

II. 2. 6. [Noțiunea] de „aproape” cu privire la ceea ce este apropiat, [noțiunile] de „simultaneitate”, „încetineală”, „rapiditate” – acestea sunt indicii ale timpului.

dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte | II. 2. 7 |

II. 2. 7. Substanțialitatea și eternitatea [sa] sunt explicate prin intermediul aerului.

tattvaṃ bhāvena | II. 2. 8 |

II. 2. 8. Unitatea [sa] [este explicată] prin intermediul existenței.

Timpul este o substanță (*dravya*) unitară, indestructibilă, eternă (*nitya*) – deși reprezintă forța care aduce transformare și distrugere – deoarece nu constă din nicio altă substanță, nu este reductibil la nicio altă substanță și nu reprezintă un compositum de alte substanțe. Datorită acestui statut al său, distrugerea sa este imposibilă. Pentru analogia cu aerul (*vāyu*), vezi versetele II. 1. 11 și II. 1. 13! Este unitar întrucât reprezintă o substanță omogenă, unică, care doar se manifestă în situații diverse, așa cum și existența este unică, în ciuda instanțierilor sale diverse. Pentru analogia cu existența, vezi versetul I. 2. 17.

nityeṣvabhāvādanityeṣu bhāvātkāraṇe kālākhyeti | II. 2. 9 |

¹ Pentru discuții mai ample asupra naturii timpului în școala Vaišeṣika, vezi Cardona 1991:446-447, Jha 1982:140-141, Madhavananda 1996:61-65, Keith 1921:232-234, Chatterji 1912:54-58, Potter 1995:91-93.

II. 2. 9. Deoarece nu există în cele eterne dar există în cele non-eterne, „timp” face referință la cauze.

IV. 6. SPAȚIUL

În sistemul școlii Vaiśeṣika, termenul „*dis*” desemnează spațiul relativ, poziția, localizarea relativă, direcția. Spațiul absolut, mediul în care există toate obiectele este *ākāśa*, tradus prin „eter”. Motivele pentru care am optat pentru această traducere a celor doi termeni au fost explicate în pasajul II. 1. 28-II. 1. 31. Obiectele există laolaltă în eter (*ākāśa*), însă spațiul (*dis*) este acela care dă seama de existența unor relații spațiale între ele. Aceasta reprezintă o perspectivă originală asupra modului de a concepe spațiul, întrucât autorii școlii acceptă atât existența unui spațiu absolut cât și pe aceea a unui spațiu relativ.¹ *Dis* (spațiul) este considerat drept o substanță aparte tocmai pentru că este ireductibil la orice altă substanță, inclusiv la *ākāśa* (eter). Conform școlii Vaiśeṣika, eterul, spațiul absolut, nu ar reuși să dea seama de existența relațiilor spațiale dintre diferitele lucruri. Tocmai din acest motiv este nevoie de o nouă substanță care să dea seama de relaționarea spațială a tuturor obiectelor limitate.²

Spațiul reprezintă o substanță omniprezentă (prin aceasta, făcând posibilă inter-relaționarea spațială a tuturor lucrurilor), eternă (deoarece nu este compusă), unitară, în ciuda faptului că se arată în moduri diverse (II. 2. 12-II. 2. 13). Nu poate fi cunoscut prin percepție, ci doar în mod inferențial.

ita idamiti yatastaddiśyaṃ līṅgaṃ | II. 2. 10 |

II. 2. 10. „Acela este departe de acestea” – acestea sunt indiciile spațiului.

dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte | II. 2. 11 |

II. 2. 11. Substanțialitatea și eternitatea [sa] sunt explicate prin intermediul aerului.

¹ Expuneri mai detaliate asupra distincției dintre *dis* și *ākāśa* în școala Vaiśeṣika, în Panda 1996:367-368, Chatterji 1912:60-61, Keith 1921:236-237.

² Discuții asupra spațiului (*dis*), așa cum este acesta considerat în școala Nyāya-Vaiśeṣika, în Sinha 1934:141, 147-148, Madhavananda 1996:61-65, Jha 1982:147-148, Keith 1921:235-237, Chatterji 1912:58-61, Potter 1995:91-93.

tattvaṃ bhāvena | II. 2. 12 |

II. 2. 12. Unitatea [sa] [este explicată] prin intermediul existenței.

Pentru explicitarea versetelor II. 2. 11 și II. 1. 12, vezi notele de la versetele II. 2. 7-II. 2. 8!

kāryaviśeṣeṇa nānātvam | II. 2. 13 |

II. 2. 13. Multiplicitatea [sa] – prin particularitatea efectelor.

ādityasaṃyogād bhūtapūrvād bhaviṣyo bhūtācca prācī | II. 2. 14 |

II. 2. 14. Estul [este stabilit] prin existența, în prezent, trecut sau viitor, a conjuncției cu Soarele.

tathā dakṣiṇā pratīcyudīcī ca | II. 2. 15 |

II. 2. 15. Tot la fel, sudul, nordul și vestul.

etena digantarālāni vyākhyātāni | II. 2. 16 |

II. 2. 16. Prin aceasta sunt explicate și diviziunile intermediare ale spațiului.

„Diviziunile intermediare” (*antarāla*) se referă la punctele cardinale intermediare (NE, NV, SE, SV), care sunt stabilite tot pe baza poziției lor relative față de Soare, la fel ca și punctele cardinale. Spațiul (*dīś*) filosofiei Vaiśeṣika reprezintă, întâi de toate, un sistem de orientare, un sistem de poziționare relativă a obiectelor, unul față de celălalt. Direcțiile cardinale nu reprezintă decât instanțieri ale acestui spațiu, instanțieri care, din rațiuni de ordin practic, iau Soarele ca punct de reper.

IV. 7. NATURA SUNETULUI

INCERTITUDINEA

Versetele II. 2. 17-II. 2. 20 reprezintă o prolegomena de tip epistemic la pasajul II. 2. 21-II. 2. 37, care va analiza câteva aspecte controversate asupra naturii sunetului. Dar, înainte de a se trece la această discuție, sunt analizate condițiile epistemice ale producerii incertitudinii (*saṃśaya*). Astfel, se arată că incertitudinea provine din

cunoașterea anumitor caracteristici ale unui lucru și din ne-cunoașterea celorlalte caracteristici (II. 2. 19-II. 2. 20). Pe baza amintirii se produce o identificare ipotetică (II. 2. 17-II. 2. 18), care totuși nu este pe de-a-ntregul confirmată de experiența prezentă.¹ În felul acesta ia naștere îndoiala, care face necesară o analiză mai atentă a situației.

sāmānya pratyakṣād viśeṣāpratyakṣād viśeṣasmṛteś ca saṁśayaḥ
| II. 2. 17 |

II. 2. 17. Incertitudinea [apare] din percepția universalului, non-percepția particularului și amintirea particularului.

drṣṭāṅca drṣṭavat | II. 2. 18 |

II. 2. 18. Și deoarece ceea ce este perceput seamănă cu ceea ce a fost perceput.

yathā drṣṭamayathādrṣṭatvācca | II. 2. 19 |

II. 2. 19. Și datorită faptului că [parțial] este perceput într-un anumit mod și [parțial] nu este perceput în acel mod.

vidyā'vidyātaśca saṁśayaḥ | II. 2. 20 |

II. 2. 20. Incertitudinea [apare] din cunoaștere și din ne-cunoaștere.

ARGUMENTE ÎN FAVOAREA NATURII DE ATRIBUT A SUNETULUI

Versetele II. 2. 21-II. 2. 25 resping posibilele obiecții cum că sunetul, a cărui prezență este semnalată în situații prea diversificate și care astfel poate da naștere unor incertitudini legate de natura sa, ar reprezenta nu un atribut, ci o substanță sau o acțiune.² Versetele II. 2. 23-II. 2. 25 resping aceste posibile obiecții. Sunetul nu poate fi o acțiune, deși, asemenea oricărui alt atribut, împărtășește cu acțiunile caracteristica existenței tranzitorii, deoarece Kaṇāda, în mod ciudat

¹ Analize asupra experienței epistemice a incertitudinii, a îndoielii, în Madhavananda 1996:214-215, Potter 1995:170.

² Discuții referitoare la natura sunetului, în acord cu școala Vaiśeṣika, în Madhavananda 1996:232-233, Jha 1982:448, Keith 1921:231, Chatterji 1912:36.

și poate prea superficial, consideră că acțiunile sunt, în mod necesar, vizibile.

śrotra grahano yo 'rthaḥ sa śabdaḥ | II. 2. 21 |

II. 2. 21. Cel perceput prin auz, acel obiect este sunetul.

tulya jātīyeśvarthāntarabhūteṣu viśeṣasya ubhayathā dr̥ṣṭatvāt | II. 2. 22 |

II. 2. 22. Datorită perceperii particularităților [sunetului] atât în obiectele din aceeași specie cât și în entități diferite [apar anumite incertitudini cu privire la natura sunetului].

ekadravyavattvānna dravyam | II. 2. 23 |

II. 2. 23. Deoarece [este stabilit] într-o substanță, nu este substanță.

nāpi karmācāksuṣatvāt | II. 2. 24 |

II. 2. 24. Și, din cauza non-perceperii [lui] cu ajutorul ochiului, nu este nici acțiune.

guṇasya sato'pavargaḥ karmabhiḥ sādharmyam | II. 2. 25 |

II. 2. 25. O asemănare [între] atribute și acțiuni este existența tranzitorie.

ARGUMENTE ÎMPOTRIVA CARACTERULUI ETERN AL SUNETULUI

Versetele II. 2. 26-II. 2. 37 discută problema eternității sunetului. Școala Mīmāṃsā, foarte influentă la vremea redactării textului, era adepta unui ritualism riguros, care exacerba rolul și statutul tradiției vedice. Până și vehiculul transmiterii învățăturilor vedice, adică limbajul, a fost absolutizat, ajungându-se să se susțină că acesta, atât în forma sa verbală cât și în forma sa scrisă, ar fi etern. Pe baza acestei concepții, a fost susținut și caracterul etern al sunetului.

Terminologia sanskrită nu face distincție între „sunet”, la modul general, și acea instanțiere mai specială a sunetului care este cuvântul rostit, ambele fiind denotate prin termenul „śabda”. Obiecțiile pe care Kaṇāda le aduce doctrinei eternității a ceea ce este

desemnat ca „śabda” sunt valabile atât în privința cuvântului cât și a sunetului, la modul general.

În versetele următoare Kaṇāda aduce o serie de obiecții la doctrina eternității sunetului.

sato liṅgābhāvāt | II. 2. 26 |

II. 2. 26. Din cauza non-existenței indicilor existenței [sunetului înainte și după ce a fost produs].

nityavaidharmyāt | II. 2. 27 |

II. 2. 27. Din cauza diferențierii de cele eterne.

anityaścāyaṃ kāraṇataḥ | II. 2. 28 |

II. 2. 28. Acesta nu este etern și este cauzat.

na cāsiddham vikārāt | II. 2. 29 |

II. 2. 29. Nu [apare] îndoială [în această privință] din cauza [existenței] modificărilor [sunetului].

Posibilitatea existenței unor modificări într-un flux sonor nu implică în mod necesar persistența eternă a sunetului (care să facă posibilă apariția unor modificări la nivelul unui substrat persistent).

abhivyaktaḥ doṣāt | II. 2. 30 |

II. 2. 30. Din cauza defectelor [implicate de teoria] manifestării [sunetului, sunetul nu este etern].

Teoria potrivit căreia sunetul este etern iar apariția sau dispariția sa țin doar de manifestarea sau nemanifestarea sa are neajunsurile menționate de Kaṇāda și astfel nu poate fi acceptată ca adevărată.

samyogādvibhāgacchabdācca śabda niṣpattiḥ | II. 2. 31 |

II. 2. 31. Producerea sunetului e datorată conjuncției, disjuncției sau [altui] sunet.

liṅgacānityaḥ śabdaḥ | II. 2. 32 |

II. 2. 32. Din cauza caracteristicilor [sale] sunetul nu este etern.

ARGUMENTE ADUSE DE MĪMĀMSĀ ÎN FAVOAREA ETERNITĂȚII SUNETULUI

Versetele II. 2. 33-II. 2. 35 încearcă să justifice eternitatea sunetului pe baza unor experiențe cum ar fi comunicarea sau recunoașterea unui sunet, experiențe care, în mod evident, sunt posibile doar în cazul unei anumite persistențe a sunetului. Filosofia Mīmāṃsā extrapolează în mod abuziv acest raționament susținând că el ar putea justifica nu doar persistența, dar chiar și eternitatea sunetului.

Versetul II. 2. 34 este destul de criptic. Nu doar că este foarte lapidar, dar, din punct de vedere gramatical, permite și alte traduceri decât cea pentru care am optat. O traducere alternativă ar fi: „Deoarece cuvântul (*śabda*) există mai întâi (*prathamā*)”. Am preferat totuși interpretarea dată de cei mai mulți comentatori (Śaṅkara Miśra, Jaya-Nārāyaṇa). Explicația pe care o dau ei versetului este aceea că, întrucât este posibilă rostirea unui sunet „mai întâi (pentru prima dată)”, așa cum se stipulează în anumite indicații ritualice, este posibilă și rostirea sa în mod repetat. Or, după cum am arătat, aceasta implică persistența sunetului, pe care filosofii Mīmāṃsā o interpretează în mod abuziv ca eternitate.

dvayostu pravṛtṭyorabhāvāt | II. 2. 33 |

II. 2. 33. Însă, [în cazul non-eternității sunetului], interacțiunea [verbală] dintre două [persoane] nu ar mai exista.

prathamāśabdāt | II. 2. 34 |

II. 2. 34. [Sunetul este etern] datorită cuvântului „mai întâi”.

sampratipattibhāvācca | II. 2. 35 |

II. 2. 35. Și întrucât are loc recunoașterea [unui sunet].

RESPINGEREA TEORIILOR DESPRE ETERNITATEA SUNETULUI DIN MĪMĀMĀSĀ

sandigdhaḥ | II. 2. 36 |

II. 2. 36. [Aceste argumente] sunt îndoielnice.

sati bahutve saṃkhyābhāvaḥ sāmānyataḥ | II. 2. 37 |

II. 2. 37. Faptul că [sunetul] este [caracterizat] de număr este datorat universalității [sale], existenței [sale] ca multiplicitate.

Considerat în mod izolat, versetul II. 2. 37 are un sens relativ clar și anume acela că sunetul (cel puțin în ceea ce privește sunetul rostit, vorbirea) este caracterizat de număr deoarece el este produs pe baza unui anumit model universal, instanțiat în multiple ipostaze. Mai precis, este vorba despre alfabet; astfel, sunetul e caracterizat de un anumit număr de tipare repetabile, corespunzând numărului consoanelor și vocalelor.¹ Astfel că sunetul este deopotrivă caracterizat de număr și de universalitate.

Unii comentatori ai textului (Śaṅkara Mīśra) prezintă această afirmație ca pe un argument îndreptat împotriva eternității sunetului. Mai exact, repetarea unui număr de sunete model nu reprezintă altceva decât producerea acestor sunete de o multiplicitate de ori; prin aceasta este respinsă explicația pe care ar putea-o da autorii Mīmāṃsā, cum că existența unui număr determinat de sunete s-ar datora preexistenței eterne a acestor sunete, care sunt doar manifestate și niciodată produse.

Explicația mai empirică a autorilor Vaiśeṣika, despre producerea repetată a unor modele sonore generale, înlocuiește explicația cu tentă metafizică a școlii Mīmāṃsā, care vedea în același fenomen manifestarea repetată a unor entități eterne.

¹ Beck 1993:38.

V. SUBSTANȚELE PSIHICE (SINELE ȘI MINTEA)

Alături de cele șapte substanțe fizice, materiale, amintite anterior, școala Vaiśeṣika mai acceptă existența a încă două substanțe de natură spirituală, psihică, noetică. Acestea sunt sinele (*ātman*) și mintea (*manas*).

Sinele reprezintă substratul ultim al oricărui individ uman. Pentru o discuție mai pe larg asupra modului în care școala Vaiśeṣika consideră sinele, vezi *Introducere*.

V. 1. INFERAREA EXISTENȚEI SINELUI PE BAZA EXISTENȚEI EXPERIENȚELOR COGNITIVE

Conform școlii Vaiśeṣika, existența sinelui (*ātman*) nu îi este relevată individului direct, prin percepție, ci este cunoscută doar indirect, în mod inferențial.¹

Vaiśeṣika Sūtra elaborează două linii de argumentare majore pentru inferarea existenței sinelui; aceste două tipuri de raționament vor fi preluate și în literatura ulterioară a școlii, dobândind o anumită consacrare.

Primul argument pornește de la constatarea existenței unor atribute precum cunoașterea (*buddhi*), dorința (*icchā*), repulsia (*dveṣa*), voliția (*prayatna*), plăcerea (*sukha*), durerea (*duḥkha*); întrucât orice atribut necesită o substanță în care să poată fi stabilit, și aceste atribute trebuie să fie stabilite într-o anumită substanță. În plus, această substanță nu poate fi niciuna din cele cinci substanțe materiale întrucât, în starea lor generală, acestea sunt lipsite de conștiință și de oricare dintre atributele psihice. Faptul că doar în cazul ființelor aceste substanțe există fiind însoțite de atribute psihice sugerează existența, la nivelul ființelor, a unei substanțe speciale, care să constituie substratul atributelor psihice.

Cel de-al doilea raționament prin care este inferată existența sinelui va fi elaborat în versetul III. 2. 4.

¹ Pentru discuții mai ample asupra sinelui și a modului în care se realizează cunoașterea sinelui în școala Vaiśeṣika, vezi Sinha 1934:224-226, Tigunait 1983:107-109, Madhavananda 1996:78-79, Keith 1921:238-240, 246, Chatterji 1912:62-64.

Versetele III. 1. 1-III. 1. 2 formulează cel dintâi raționament, prin care se inferă existența sinelui pe baza existenței experienței senzoriale, care necesită un substrat, o substanță în care să fie stabilită.

prasiddhā indriyārthāḥ | III. 1. 1 |

III. 1. 1. Obiectele simțurilor sunt bine stabilite.

indriyārthaprasiddhirindriyārthebhy 'rthāntarasya hetuḥ | III. 1. 2 |

III. 1. 2. Obiectele bine stabilite ale simțurilor reprezintă dovada pentru [afirmarea existenței] unui obiect diferit de obiectele simțurilor.

RESPINGEREA INTERPRETĂRII MATERIALISTE A CUNOAȘTERII DIN ȘCOALA CĀRVĀKA

După ce versetele III. 1. 1-III. 1. 2 au stabilit necesitatea existenței unei substanțe în care să fie stabilite atributele de natură noetică, versetele III. 1. 3-III. 1. 6 resping posibilitatea ca această substanță să fie vreuna dintre cele cinci substanțe materiale. Totodată, este respinsă teoria școlii materialiste Cārvāka-Lokāyata, care consideră conștiința, cunoașterea și toate celelalte entități sau experiențe de tip noetic drept funcții sau efecte ale corpului unei ființe. La modul generic, pasajul respinge posibilitatea ca atributul cunoașterii să se producă la nivelul unei substanțe materiale, fie că este vorba despre obiectele percepute, fie că este vorba despre corp.

Versetul III. 1. 3 este foarte eliptic, însă comentatorii textului îl explicitează arătând că argumentul eronat avut în vedere este acela care susține că experiența cognitivă (efectul în care există cunoaștere, despre care se vorbește în III. 1. 5) și-ar avea originea la nivelul unor substanțe fizice (cauzele lipsite de cunoaștere, despre care se vorbește în III. 1. 4).

Textele ulterioare ale școlii vor formula argumente elaborate și extensive împotriva tezelor materialiste ale școlii Cārvāka.¹

so 'napadeśaḥ | III. 1. 3 |

III. 1. 3. Acesta este un argument eronat.

kāraṇāññānāt | III. 1. 4 |

III. 1. 4. Deoarece cauzele sunt lipsite de cunoaștere.

¹ O discuție amplă asupra acestor argumente, în Chakrabarti (1991).

III. 1. 5. Deoarece există cunoaștere în efecte.

Obiecția pe care Kaṇāda o aduce raționamentului școlii materialiste Cārvāka nu este tocmai corectă, considerată în contextul filosofic al școlii Vaiśeṣika, întrucât, conform acestei școli, și sinele (*ātman*) este, în mod natural, lipsit de cunoaștere, de conștiință, de atributele de tip noetic, acestea fiind asociate doar contingent sinelui. Astfel că natura sinelui nu este cu nimic mai compatibilă cu prezența atributelor de tip noetic decât natura celor cinci substanțe materiale.

III. 1. 6. Și datorită absenței cunoașterii [în obiectele materiale].

O interpretare alternativă a versetului, adoptată de câțiva dintre comentatorii clasici ai textului, ar fi: „Și deoarece nu se știe [ca obiectele materiale să posede ceva de natură conștientă]”. Deși niciuna dintre interpretări nu aduce ceva nou la cele afirmate în versetul III. 1. 4., interpretarea alternativă menționată ar putea oferi temeiul epistemic al afirmației din III. 1. 4, acest temei fiind, pur și simplu, absența vreunei experiențe care să contrazică cele afirmate în III. 1. 4.

V. 2. TIPURI DE INFERENȚĂ

Versetele III. 1. 7-III. 1. 18 reprezintă un excurs logic ce vizează stabilirea tipurilor corecte, respectiv a celor incorecte, de raționamente inferențiale, cu scopul de a scoate în evidență faptul că inferarea existenței sinelui este realizată printr-un procedeu logic valid și, ca atare, concluzia sa este una adevărată.

Studiul schemelor valide, respectiv a celor ne-valide, de inferență cunoaște o amplă elaborare în literatura Nyāya-Vaiśeṣika.¹ Textul de față prezintă o formă *in nuce* a acestor elaborări ulterioare. Tipurile de inferență valide sau ne-valide identificate de Kaṇāda vor fi regăsite în clasificările ulterioare, însă adeseori sub alte denumiri și împreună cu alte noi tipuri. Clasificarea raționamentelor valide și ne-valide realizată de Kaṇāda nu va cunoaște consacrarea, ea reprezentând doar o formă incipientă a studiului asupra procedeeilor

¹ Hiriyanna 2005:100-101, Madhavananda 1996:105-108, 126-129, 233-237, Hiriyanna 1994:254-257.

inferențiale realizat în școala Nyāya-Vaiśeṣika. De fapt, Kaṇāda nici nu pare să intenționeze să elaboreze o clasificare exhaustivă a tipurilor de inferență, ci, mai degrabă, să enumere câteva astfel de tipuri. Ulterior, în versetul IX. 2. 1, el va reveni asupra acestui subiect, identificând noi tipuri de inferență.

TIPURI DE INFERENȚĂ ERONATĂ

Versetele III. 1. 7-III. 1. 8 remarcă necesitatea ca termenul mediu (*hetu*), „dovada” argumentului, să fie prezent atât la nivelul premiselor cât și la nivelul concluziei argumentului, doar în felul acesta putându-se realiza trecerea de la premise la concluzie. În cazul în care termenul mediu nu satisface această condiție, inferența este una eronată.¹

În terminologia logică indiană, termenul „*hetu*”, având sensul literal de „cauză”, tradus în prezenta lucrare prin „dovadă”, termen cu un nivel de tehnicitate mai scăzut, care este însă mai potrivit cu arhaicitatea textului, desemnează termenul mediu, elementul prezent atât în premise cât și în concluzie și care, prin aceasta, reușește să facă trecerea de la premise la concluzie.²

anyadeva heturityanapadeśaḥ | III. 1. 7 |

III. 1. 7. În cazul în care dovada este cu totul diferită [de obiectul argumentului] argumentul este unul eronat.

arthāntaram hyarthāntarasyānapadeśaḥ | III. 1. 8 |

III. 1. 8. Ca un anumit obiect să stea ca [dovadă] pentru un obiect diferit – [acesta este] un argument eronat.

TIPURILE CORECTE DE INFERENȚĂ

Versetele III. 1. 9-III. 1. 14 enumeră și explicitează patru tipuri de procedee inferențiale considerate a fi valide. Probabil că versetele

¹ Subiectul tipurilor incorecte de inferență va fi amplu dezbătut în literatura ulterioară a școlii Nyāya-Vaiśeṣika, care va elabora clasificări mult mai complexe ale acestora. O abordare istorică a clasificărilor inferențelor eronate în Simonson 1946:406. De asemenea, vezi Madhavananda 1996: 132-145, Jha 1982:507-510, Potter 1995:196.

² Logica indiană discută pe larg subiectul termenului mediu, al „dovezii”; așadar, bibliografia pe această temă este foarte vastă. Câteva abordări sugestive ar fi Gupta 1895:165, Randle 1924:398-340, Madhavananda 1996: 109-125, Jha 1982:420-424.

III. 1. 10-III. 1. 13 intenționează să explicitizeze enumerarea făcută în III. 1. 9, însă versetele sunt prea lapidare pentru a putea identifica cu certitudine tipul de inferență la care se referă fiecare din ele. Lista tipurilor valide de inferență nu pare a se pretinde atât un inventar exhaustiv, cât, mai degrabă, o exemplificare.

saṃyogi samavāyiekārthasamavāyi virodhi ca | III. 1. 9 |

III. 1. 9. [Argumentul bazat pe] conjuncție, pe inherență, pe co-inherență într-un unic obiect și pe contradicție - [acestea sunt argumentele corecte].

kāryaṃ kāryāntarasya | III. 1. 10 |

III. 1. 10. Un efect [poate fi dovada] unui alt efect.

Versetul explicitizează argumentul bazat pe co-inherență într-un unic obiect (*ekārthasamavāyin*), adică acel argument care, pornind de la existența unui anumit element, inferează existența unui alt element care, de regulă, inheră în aceeași substanță ca și primul. Jaya-Nārāyaṇa exemplifică acest tip de argument arătând că pe baza mirosului poate fi inferată prezența gustului, întrucât mirosul și gustul sunt co-inherente în substanța pământ.

virodhyabhūtaṃ bhūtasya | III. 1. 11 |

III. 1. 11. Non-existența a ceva contradictoriu [poate fi dovada existenței] unei entități.

bhūtamabhūtasya | III. 1. 12 |

III. 1. 12. O entitate [poate fi dovada] non-[existenței] unei entități.

Potrivit comentatorilor clasici ai textului, versetele III. 1. 11 și III. 1. 12 explicitizează argumentul bazat pe contradicție (*virodhin*). Entitatea (*bhūta*) despre care vorbește începutul versetului III. 1. 12 este în relație de contradicție cu o altă entitate și astfel existența ei permite inferarea non-existenței celei de-a doua entități.

bhūto bhūtasya | III. 1. 13 |

III. 1. 13. O entitate [poate fi dovada existenței] unei entități.

Versetul afirmă un lucru foarte general și astfel și posibilitatea asocierii sale cu un tip sau altul de inferență este una destul de deschisă. Comentatorii clasici ai textului nu fac nicio astfel de asociere, ci doar explică și exemplifică cele afirmate în verset.

Ar putea fi vorba despre explicitarea primelor două tipuri de inferență, cea bazată pe o conjuncție (*saṃyogin*) și cea bazată pe o relație de inherență (*samavāyin*), întrucât în ambele cazuri, pe baza existenței unei anumite entități, este inferată existența unei alteia care fie că de regulă se găsește în conjuncție cu prima, fie că inheră în aceasta.

prasiddhi pūrvakatvādapadeśasya | III. 1. 14 |

III. 1. 14. [Acestea] reprezintă argumente corecte deoarece sunt precedate de stabilirea [dovezii].

Deși *Vaiśeṣika Sūtra* nu menționează aici termenul „vyāpti” – „pătrundere [a termenului mediu (*hetu*) în probandum (*sādhya*)]”, „concomitență invariabilă [între termenul mediu și probandum]” (așa cum a fost adesea tradus), unii dintre comentatorii clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) consideră că versetul ar face referire la acest concept care va face obiectul unor ample dezbateri în textele ulterioare ale școlii. Mai precis, în interpretarea lor, versetul consideră că ceea ce caracterizează un argument corect este faptul de a fi fundamentat pe baza unei cunoașteri prealabile a acestei relații de concomitență invariabilă între termenul mediu și probandum. Interpretarea lor este corectă, deși este puțin probabil ca autorul textului *Vaiśeṣika Sūtra* să fi avut într-adevăr în vedere aici conceptul de „vyāpti” – „pătrundere”, „concomitență invariabilă”, chiar și într-o accepție mai puțin elaborată din punct de vedere filosofic. Ideea concomitenței invariabile îi era cunoscută lui Kaṇāda, însă probabil că nu și termenul „vyāpti”.

INFERENȚE ERONATE

aprasiddho'napadeśaḥ | III. 1. 15 |

III. 1. 15. Când [dovada] nu e stabilă, argumentul este unul eronat.

asan sandigdhaścānapadeśaḥ | III. 1. 16 |

III. 1. 16. Când [dovada] este non-existentă sau îndoielnică, argumentele sunt unele eronate.

În ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā, pe baza căreia am efectuat traducerea, versetele III. 1. 15 și III. 1. 16 figurează ca versete separate. Totuși, în majoritatea celorlalte ediții ale textului, acestea sunt luate împreună, constituind versetul III. 1. 15. În consecință, va exista un decalaj de un verset între numerotația versetelor rămase din capitolul III. 1 între ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā și celelalte ediții.

Śaṅkara Mīśra consideră că cele două tipuri de inferență ne-validă menționate în III. 1. 16 ar reprezenta de fapt subtipuri ale inferenței ne-valide menționate în III. 1. 15, inferență caracterizată de faptul că prezența termenului mediu (*hetu*) în probandum (*sādhya*) nu reprezintă un lucru stabilit. Astfel, versetul III. 1. 16 ar detalia această explicație, precizând că motivul pentru care nu există certitudinea prezenței termenului mediu la nivelul probandum-ului este fie o relație de contradicție dintre termenul mediu și probandum, care face ca termenul mediu să fie întotdeauna non-existent (*asat*) la nivelul probandum-ului (tip de argument exemplificat în versetul III. 1. 17), fie simplul fapt că nu există încă certitudinea acestei prezențe (care este „îndoielnică” – *sandigdha*).

Alți comentatori au considerat că în versetele III. 1. 15 și III. 1. 16 sunt enumerate trei tipuri distincte de inferențe ne-valide.

yasmādviśāṇo yasmādaśvaḥ | III. 1. 17 |

III. 1. 17. „Deoarece are coarne, este un cal” – [acesta este un argument în care dovada este non-existentă la nivelul probandum-ului].

yasmādviśāṇī tasmādgaurityanaikāntikasyodāharaṇam | III. 1. 18 |

III. 1. 18. „Deoarece are coarne, este o vacă” – acesta este un exemplu de [argument] având multiple concluzii.

Noul tip de inferență eronată prezentat de Kaṇāda este acela în care termenul mediu este nedistribuit și care, prin aceasta, doar face posibilă concluzia, însă fără să o și implice în mod necesar.

INFERAREA, ÎN MODALITĂȚI VALIDE, A EXISTENȚEI PROPRIULUI SINE ȘI A SINELUI CELORLALȚI

Pe baza propedeuticii logice din versetele III. 1. 7-III. 1. 18, versetul III. 1. 19 susține că inferarea existenței sinelui (probandum-ul – *sādhya*) pe baza experienței senzoriale (termenul mediu – *hetu*) reprezintă un tip de inferență valid.

Versetul III. 1. 20 extinde argumentul și afirmă că nu doar existența propriului sine poate fi inferată pe baza existenței experiențelor psihice, ci, deopotrivă, existența altor sine poate fi inferată pe baza percepției indiciilor existenței unor experiențe psihice ale altor persoane.

ātmendriyārtha sannikarṣāt yan niṣpadyate tadanyat | III. 1. 19 |

III. 1. 19. Ceea ce se deduce în urma asocierii sinelui cu obiectele simțurilor este altceva [decât concluzia unui argument eronat].

pravṛttinivṛttaḥ ca pratyagātmani dṛṣṭe paratra liṅgam | III. 1. 20 |

III. 1. 20. Activitatea și încetarea activității percepute în alte persoane sunt indicii [ale existenței] altor [sine].

V. 3. SINELE ȘI MINTEA

MINTEA

Cea de-a doua substanță de natură psihică, noetică, acceptată de școala Vaiṣeṣika este mintea (*manas*). Fiecărui sine îi este asociată o minte; există așadar o pluralitate de astfel de entități, corespunzătoare numărului de ființe. Specific acestei substanțe este caracterul său mono-atomic (*aṇutva*); mintea este o substanță cu desăvârșire simplă, constituită dintr-un singur atom (*paramāṇu*), care nu formează niciodată compuși. Așadar, se poate considera că mintea este substanța cu dimensiunile cele mai reduse, având în vedere că celelalte substanțe sunt fie de dimensiune infinită (sinele, eterul, spațiul, timpul), fie au o anumită magnitudine (*mahattva*) limitată, fiind constituite din compositum-uri de atomi. Datorită simplității sale absolute, mintea este indestructibilă și eternă.¹

Există două funcții principale care îi sunt atribuite minții în școala Vaiṣeṣika. În primul rând, mintea reprezintă un intermediar între sine și simțuri. Având o extensie infinită, sinele se găsește întotdeauna în contact cu toate obiectele. Există însă doi factori care limitează cunoașterea sinelui: medierea simțurilor (*indriya*) și

¹ Pentru modul în care este considerată mintea (*manas*) în Vaiṣeṣika și în celelalte școli ale filosofiei indiene, vezi Sinha 1934:16-18, Tigunait 1983:107-109, Warder 1998:112, Jha 1982:198-199, Hiriyanna 1994:230-231, Madhavananda 1996:175-176, Chatterji 1992:88-93, Keith 1921:243-244, 247, Potter 1995:93-94.

medierea minții (*manas*). Sinele cunoaște doar acele obiecte cu care simțurile sale intră în contact, iar, dintre acestea, doar pe acelea asupra cărora se focalizează mintea. Chiar și în cazul în care simțurile sunt în contact cu anumite obiecte, este posibil ca sinele să nu cunoască obiectele în cauză deoarece focalizarea efectuată de minte asupra acestor obiecte este în egală măsură necesară pentru apariția cunoașterii, ori această focalizare poate fi absentă în acea situație. Tocmai pe baza existenței unei astfel de posibilități inferă versetul III. 2. 1 existența minții ca instanță suplimentară ce mediază între sine și obiectele percepute, în cadrul procesului de apariție a cunoașterii.

Nivelul ridicat al libertății de focalizare a minții, care poate deplasa cu foarte multă ușurință atenția de la un obiect la altul, primește o explicație naivă în școala Vaiśeṣika. Libertatea minții de a muta atenția de la un obiect la altul este pusă pe seama vitezei extraordinare cu care se poate deplasa mintea. Această explicație asupra focalizării minții este dată pe considerente accentuat realiste; obiectele atenției nu sunt atât entități de natură ideatică, care sunt întru-totul prezente în minte când aceasta se focalizează asupra lor; din contră, aceste obiecte reprezintă entități reale, iar actul focalizării atenției nu presupune atât prezența lor în minte într-un mod specific, cât, mai degrabă, deplasarea rapidă a minții către ele.

Vaiśeṣika consideră că în fiecare moment mintea este focalizată asupra unui singur obiect; aparenta simultaneitate a unor experiențe cognitive se datorează vitezei foarte mari cu care mintea se deplasează în procesul focalizării atenției. Focalizarea minții asupra unui singur obiect în fiecare moment dă seama de caracterul „selectiv” al cunoașterii. Sinele, datorită dimensiunilor sale infinite, este în contact cu toate obiectele; simțurile sunt și ele adesea în contact cu mai multe obiecte; totuși, cunoașterea este limitată la acel obiect asupra căruia mintea este focalizată.

Cea de-a doua funcție atribuită minții în școala Vaiśeṣika este aceea de a fi responsabilă de producerea acelor experiențe psiho-noetice care nu își au originea în activitatea senzorială: memoria, imaginația, visul, raționamentul, voința, plăcerea, durerea. A apărut necesară introducerea unei instanțe responsabile de producerea acestor experiențe întrucât ele nu puteau fi puse pe seama simțurilor și, nefiind caracteristici naturale ale sinelui, era necesar să se explice producerea lor prin recursul la o altă entitate cu rol instrumental în a aduce la existență astfel de experiențe.

Asemenea sinelui, nici mintea nu poate fi cunoscută în mod direct, prin percepție (*pratyakṣa*); existența ei este inferată (*anumāna*) pe baza nevoii de a explica cele două funcții principale pe care ea le deține și pe care le-am menționat anterior.

*ātmendriyārtha sannikarṣe jñānasya bhāvo 'bhāvaścamanaso
liṅgam | III. 2. 1 |*

III. 2. 1. Existența și non-existența cunoașterii la contactul sinelui cu obiectele simțurilor reprezintă indicii ale [existenței] minții.

tasya dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte | III. 2. 2 |

III. 2. 2. Substanțialitatea și eternitatea sa sunt explicate prin intermediul aerului.

La fel ca în cazul aerului (discutat în versetele II. 1. 11-II. 1. 13), mintea reprezintă o substanță aparte deoarece nu poate fi redusă la nicio altă substanță și deoarece la nivelul său sunt de găsit atribute (*guṇa*) și acțiuni (*karma*), care necesită o substanță (*dravya*) în care să inhere. Reprezintă o substanță eternă deoarece, la fel ca în cazul atomilor de aer, este o substanță ne-compusă și, prin aceasta, nu poate suferi descompunere – singurul tip de anihilare cunoscut de autorii Vaiśeṣika.

prayatnāyauḡapadyād jñānāyauḡapadyāccaikam | III. 2. 3 |

III. 2. 3. Întrucât volițiile nu se produc laolaltă și întrucât cunoștințele nu se produc laolaltă, există câte o singură [minte în fiecare sine].

INFERAREA SINELUI CA AGENTUL VOLITIV
RESPONSABIL DE ACTIVITĂȚILE INDIVIDULUI

*prāṇāpānanimeṣonmeṣajīvanamanogātīndriyāntaravikārāḥ
sukhaduḥkhecchādveṣaprayatnāścātmano liṅgāni | III. 2. 4 |*

III. 2. 4. Respirația, inspirația, deschiderea ochilor, închiderea ochilor, viața, activitatea minții, modificările organelor de simț, plăcerea, durerea, dorința, repulsia și voliția sunt indiciile sinelui.

Cel de-al doilea argument clasic prin care este inferată existența sinelui în școala Vaiśeṣika, chiar și în formele sale ulterioare, este acela că activitatea specifică a corpului indică existența unui agent conștient care coordonează și regulează toate aceste activități. Deseori, în textele școlii, se face apel la analogia cu mișcările

regulate, coordonate, ale unui car, care semnaleză existența unui agent inteligent, a unei persoane care conduce carul.¹

SINELE CA SUBSTANȚĂ ETERNĂ

tasya dravyatvanityatve vāyunā vyākhyāte | III. 2. 5 |

III. 2. 5. Substanțialitatea și eternitatea sa se explică prin intermediul aerului.

La fel ca în cazul aerului (discutat în versetele II. 1. 11-II. 1. 13), sinele reprezintă o substanță aparte deoarece nu poate fi redus la nicio altă substanță și deoarece la nivelul său sunt de găsit attribute (*guṇa*) și acțiuni (*karma*), care necesită o substanță (*dravya*) în care să inhere. Reprezintă o substanță eternă deoarece, la fel ca în cazul atomilor de aer, este o substanță ne-compusă și, prin aceasta, nu poate suferi descompunere – singurul tip de anihilare cunoscut de autorii Vaiśeṣika.

OBIECȚIE REFERITOARE LA POSIBILITATEA INFERĂRII EXISTENȚEI SINELUI ȘI RESPINGEREA ACESTEI OBIECȚII

Versetele III. 2. 6-III. 2. 18 prezintă un număr de obiecții la teoria potrivit căreia existența sinelui ar putea fi inferată pe baza anumitor experiențe de la nivelul ființelor, cât și răspunsul la aceste obiecții. Obiecțiile nu sunt formulate din perspectiva cuiva care neagă existența sinelui, ci doar din perspectiva cuiva care susține că singura modalitate validă în care ar putea fi cunoscut sinele este doctrina revelată (*āgama*).

Primul argument, expus în versetele III. 2. 6-III. 2. 8, susține că, în cazul percepției unei anumite persoane, pe baza materialului perceptual ce rezultă din acest contact, nu se poate infera în mod legitim existența sinelui persoanei în cauză. Versetul III. 2. 7 susține că premisele (perceperea caracteristicilor senzoriale ale unei anumite persoane) sunt prea largi, prea generale (*sāmānya*), pentru a permite inferarea existenței unui sine. Cel mult, ar putea fi inferată existența unei substanțe care să constituie suportul experiențelor percepute, însă identificarea specifică a acestei substanțe cu sinele (*ātman*) nu este legitimă pe baza premiselor de la care se pleacă. Următorul verset, III. 2. 8, concluzionează că, în condițiile imposibilității de a infera existența sinelui, aceasta poate fi cunoscută doar pe baza mărturiei revelației (*āgama*).

¹ Vezi și Madhavananda 1996:65,68,79.

yajñadatta iti sati sannikarṣe pratyakṣābhāvād drṣṭam liṅgaṃ na vidyate | III. 2. 6 |

III. 2. 6. [Obiecție]: În cazul contactului [senzorial] [pe baza căruia se afirmă]: „[Acesta] este Yajñadatta”, datorită non-existenței vreunei percepții [a sinelui lui Yajñadatta], nu pot fi găsite indicii perceptibile [ale sinelui lui Yajñadatta].

sāmānyatodrṣṭāccāviśeṣaḥ | III. 2. 7 |

III. 2. 7. Din perceperea la modul general, nu [poate rezulta ceva] particular.

tasmādāgamikaḥ | III. 2. 8 |

III. 2. 8. Din această cauză [cunoașterea existenței sinelui] ține de revelație.

ahamiti śabdasya vyatirekānnāgamikam | III. 2. 9 |

III. 2. 9. [Răspuns la obiecție]: Datorită recunoașterii [sensului] cuvântului „eu”, nu ține [doar] de revelație.

Versetul nu reprezintă atât un răspuns la prima parte a obiecției ridicate anterior, în versetele III. 2. 6-III. 2. 8 – anume, că existența sinelui nu poate fi inferată pe temeiul percepției caracteristicilor senzoriale ale unei persoane –, cât, mai degrabă, un răspuns la cea de-a doua parte a obiecției, care susține că revelația este singura modalitate validă prin care s-ar putea cunoaște existența sinelui. Ca răspuns la această obiecție, versetul III. 2. 9 susține că sinele este cunoscut și pe baza faptului că orice ființă recunoaște, distinge sensul cuvântului „eu” (*aham*), are cunoștință de existența unei entități la care face trimitere acest termen.¹

Textul nu oferă foarte multe detalii cu privire la statutul acestui tip de cunoaștere a sinelui. Nu pare foarte corect ca ea să fie subsumată inferenței datorită caracterului său direct. Totodată însă, Kaṇāda refuză cu vehemență să accepte că sinele ar putea face obiectul percepției. Această cunoaștere specifică a sinelui, considerat ca referent al termenului „eu”, este adusă în discuție și în alte versete

¹ Pentru legătura dintre cunoașterea introspectivă a sinelui, vezi Sinha 1934:231-232, Hiriyanna 2005:92, Chatterji 1912:80.

(III. 2. 14, III. 2. 18), însă nici acolo nu se specifică prea multe referitor la tipologia sa.

RESPINGEREA IDENTIFICĂRII SINELUI CU CORPUL ȘI
A CARACTERULUI PERCEPTIBIL AL SINELUI; SINELE
CA REFERENT AL TERMENULUI „EU”

Versetul III. 2. 10 prezintă o obiecție, formulată în acord cu liniile de gândire ale filosofiei materialiste Cārvāka, după care sinele nu ar fi altceva decât corpul; în felul acesta, cunoașterea sinelui, inclusiv a propriului sine, s-ar realiza pur și simplu prin perceperea corpului. La această obiecție, *Vaiśeṣika Sūtra* replică afirmând că în cazul cunoașterii sinelui nu poate fi găsit genul de „certitudine”, de „încredințare statornică” (*drḍhatva*) care poate fi găsit în cazul cunoașterii senzoriale. Evident, afirmația „omul merge” este valabilă cu privire la corpul respectivului om și nu cu privire la sinele său care, fiind infinit, nu poate să se deplaseze. Totuși, aceasta nu implică o reducere a respectivului om la corpul său, o identificare a sinelui aceluși om cu corpul său, întrucât doar în urma unei exprimări figurate se spune despre un om că merge; în realitate, nu omul însuși se află în mișcare, ci corpul său, la care, într-un mod figurat, face referire numele propriu (sau orice alt termen) care îl denotă pe omul respectiv.¹ Ca argument în favoarea acestei afirmații este readusă ideea exprimată și în versetul III. 2. 9, potrivit căreia entitatea corespunzătoare conceptului de „eu”, care este cunoscută oricărui individ, este un obiect cu totul aparte, distinct de orice alt obiect experimentat în mod senzorial și, prin urmare, distinct chiar și de corp.

yadi ca drṣṭamanvaṣamaham devadatto'ham yajñadatta iti |
III. 2. 10 |

**III. 2. 10. [Obiecție]: [Dar] dacă „Eu sunt Devadatta”,
„Eu sunt Yajñadatta” rezultă în urma unei percepții?**

drṣṭe ātmaniliṅge eka eva drḍhatvāt pratyakṣavat pratyayah |
III. 2. 11 |

**III. 2. 11. În cazul perceperii caracteristicilor sinelui,
datorită [existenței] unei certitudini, [ar lua naștere] o
încredințare asemănătoare percepției.**

¹ Pentru relația dintre sine și corp, vezi Hiriyanna 2005:92.

devadatto gacchati yajñadatto gacchatītyupacārāccharire pratyayah | III. 2. 12 |

III. 2. 12. „Devadatta merge”, „Yajñadatta merge” – acestea se aplică corpului în urma unei exprimări figurate.

sandigdhasūpacārah | III. 2. 13 |

III. 2. 13. [Obiecție]: Însă exprimarea figurată este îndoielnică.

ahamiti pratyagātmanibhāvāt paratrābhāvādarthāntarapratyakṣaḥ | III. 2. 14 |

III. 2. 14. [Cunoașterea implicată în conceptul de] „eu” se datorează existenței sinelui individual și nu unei alte entități întrucât ceea ce este perceput e un [anumit] obiect distinct [de orice altă entitate].

devadatto gacchatītyupacārādabhimānāntāvaccharīrapratyakṣo' - haṅkārah | III. 2. 15 |

III. 2. 15. [Obiecție]: Deoarece [are loc] conștientizarea exprimării figurate: „Devadatta merge”, simțul eului reprezintă perceperea corpului.

Este formulată o nouă obiecție la teoria școlii Vaiśeṣika, o nouă încercare de a valida identificarea sinelui cu corpul. Conform acestei obiecții, chiar dacă se consideră că expresia „Devadatta merge” se utilizează doar într-un mod figurat cu referire la corp, simplul fapt că ea este „conștientizată”, „considerată” (*abhimāna*) de către Devadatta atunci când corpul său este în mișcare implică faptul că acesta se identifică pe sine cu corpul (*śarīra*) său, că simțul eului (*ahamkāra*) ține de perceperea corpului.

sandigdhasūpacārah | III. 2. 16 |

III. 2. 16. [Obiecție]: Exprimarea figurată este îndoielnică.

Textul sanskrit mai conține și un „tu” – „însă”, care servește tot scopului de a prezenta afirmația pe care o face drept o obiecție la teoria școlii Vaiśeṣika. Nu am inclus acest „tu” – „însă” în traducere pentru a da mai multă fluentă textului român.

na tu śarīraviśeṣād yajñadattaviṣṇumitrayorjñāna viśayaḥ |
III. 2. 17|

III. 2. 17. Însă obiectul cunoașterii referitoare la Yajñadatta și la Viṣṇumitra nu [este determinat de] particularitățile corpurilor [lor].

ahamiti mukhyogyābhyāṃ śabdavadvyāṭirekāvyabhicārādviśe-
ṣasiddhernāgamikaḥ | III. 2. 18 |

III. 2. 18. [Obiecție]: Deoarece particularitățile [implicate în conceptul de] „eu” sunt stabilite ca fiind principale, ca fiind adecvate, [deoarece sunt stabilite] într-un mod distinct, lipsit de îndoială, la fel ca în cazul sunetului, [cunoașterea sinelui] nu ține [doar] de revelație.¹

Kaṇāda răspunde la obiecția ridicată în versetele III. 2. 15-III. 2. 16 la fel cum a mai făcut-o anterior, adică arătând că entitatea care constituie referentul pronumelui de persoana I singular, „eu” (*aham*), este, în mod fundamental, în mod principal (*mukhya*), o entitate aparte, distinctă de corp. Doar în mod figurat (*upacāra*) îi pot fi atribuite acestui sine cunoscut ca referent al termenului „eu” caracteristici specifice corpului, cum ar fi mișcarea.²

Literal, „*mukhya*” înseamnă „principal”; sensul lui „*mukhya*” este opus sensului lui „*upācara*” („exprimare figurată”, „metaforă”). „*Upacāra*” se referă la un sens secundar, pe când „*mukhya*” se referă la sensul de bază avut în vedere prin cuvântul respectiv. Întrucât există și o astfel de cunoaștere „naturală” a sinelui, revelația nu reprezintă singura sursă pe baza căreia se ia cunoștință de existența sinelui, deși revelația depune mărturie în această privință. Textul compară, dintr-o perspectivă epistemică, recunoașterea sensului termenului „eu” cu percepția sunetului (*śabda*), întrucât atât sensul lui „eu” cât și sunetul perceput depun mărturie cu privire la existența unei anumite substanțe (sinele – *ātman*, respectiv eterul – *ākāśa*; pentru inferarea existenței eterului pe baza sunetului, vezi

¹ Traducerea acestui verset urmează versiunea sanscrită din ediția lui Gough.

² Pentru discuții mai ample asupra sensului principal și asupra sensului figurat al unui termen, vezi Madhavananda 1996:158-165, Nedu 2002:248-249!

versetele II. 1. 24-II. 1. 27), despre care totodată depune mărturie și revelația.

MULTIPLICITATEA SINELUI

sukha duḥkha jñāna niṣpattya viśeṣādaikātmyam | III. 2. 19 |

III. 2. 19. Datorită lipsei de particularități a aceluia în care iau naștere plăcerea, durerea și cunoașterea [există] un singur sine [într-un individ].

vyavasthāto nānā | III. 2. 20 |

III. 2. 20. Datorită [diferitelor sale] instanțieri, [sinele] este multiplu.

śāstra sāmartyāc ca | III. 2. 21 |

III. 2. 21. Și datorită concordanței [afirmațiilor] doctrinelor sacre.

Doctrina multiplicității (*nānātva*) sinelui (*ātman*) este pusă pe seama tradiției religioase (*śāstra*), însă această atribuire este destul de îndoielnică, întrucât ideologia conturată în texte ca Brāhmaṇa sau în Upanișade susține mai degrabă existența unui sine unic (*eka*).

VI. CONDIȚIILE PERCEPȚIEI

SUBSTANȚELE ETERNE ȘI CUNOAȘTEREA LOR INFERENȚIALĂ

Capitolul IV. 1 discută despre condițiile producerii percepției (*pratyakṣa*).

Versetele IV. 1. 1 – IV. 1. 3 arată că existența substanțelor eterne (adică cele patru substanțe de dimensiune infinită – sinele, timpul, spațiul și eterul, precum și substanțele atomice – mintea și atomii celor patru substanțe materiale) este inferată pe baza existenței efectelor lor. Pasajul nu afirmă explicit imposibilitatea percepției lor, însă această imposibilitate este susținută în mod ferm în școala Vaiṣeṣika. După cum se va arăta în următoarele versete, percepția este posibilă doar în cazul unor obiecte având magnitudine, dimensiuni determinate, și astfel atât substanțele infinitezimale cât și cele de dimensiune infinită sunt excluse din sfera perceptibilului.

Unii dintre comentatorii clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) au considerat că în această secțiune Kaṇāda discută doar despre atomi (*paramāṇu*), nu și despre celelalte substanțe eterne și imperceptibile. Restricționarea lor nu își găsește însă niciun temei, nici în text și nici în contextul de idei.

sadakāraṇavannityam | IV. 1. 1 |

IV. 1. 1. Ceea ce este etern este existent și lipsit de cauză.

tasya kāryaṃ liṅgam | IV. 1. 2 |

IV. 1. 2. Indiciile existenței [sale] sunt efectele sale.

kāraṇabhāvād kāryabhāvaḥ | IV. 1. 3 |

IV. 1. 3. Existența efectului este datorată existenței cauzei.

CARACTERUL PARTICULAR, DETERMINAT, AL ENTITĂȚILOR NON-ETERNE

Conform școlii Vaiṣeṣika, singura formă de distrugere este dezintegrarea în părți componente; așadar, a fi non-etern este totuna cu

a fi compus. Există astfel o relație de suprapunere între sfera obiectelor non-eterne, tranzitorii și sfera elementelor compuse din atomi, a obiectelor având dimensiuni și particularități determinate. Orice obiect determinat, limitat, având anumite particularități și anumite generalități, este un obiect compus și, prin aceasta, un obiect non-etern.

Obiectele experienței cotidiene, ale experienței senzoriale, reprezintă toate compositum-uri de atomi și, prin aceasta, reprezintă entități tranzitorii, non-eterne. Toate obiectele percepute aparțin acestei categorii, deși nu toate dintre acestea pot fi percepute; există unele obiecte limitate, non-eterne, care nu pot fi percepute direct și a căror existență trebuie să fie inferată. Totuși, faptul că doar cu referire la sfera acestor entități delimitate se poate vorbi despre perceptibilitate justifică prezența acestui pasaj în text; pasajul face trecerea între secțiunea în care se discută despre entitățile eterne imperceptibile și cea în care se discută despre condițiile percepției obiectelor delimitate.

Versetul IV. 1. 5 este unul foarte eliptic, constând dintr-un singur cuvânt și anume „*ajñāna*” – „ne-cunoaștere”. Nu este tocmai ușor de precizat ce anume califică Kaṇāda drept „ne-cunoaștere”. Unii dintre comentatorii clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) au considerat că autorul ar califica drept „ne-cunoaștere” ipoteza că toate substanțele ar fi non-eterne. În acest caz versetul ar putea reprezenta o demonstrație a existenței atomilor (*paramāṇu*), inferarea existenței lor. Mai precis, nu se poate ca tot ceea ce există să fie doar compositum-uri non-eterne deoarece în acest caz descompunerea compositum-urilor în părți componente ar trebui să se producă la infinit. Pentru a se evita un astfel de regres la infinit, trebuie să se accepte existența unor particule ultime ne-compuse și, ca atare, indestructibile. Atomii reprezintă tocmai aceste particule ultime indivizibile.¹

anītya iti viśeṣataḥ pratiśedhabhāvaḥ | IV. 1. 4 |

IV. 1. 4. „Non-etern” – această entitate [căreia i se aplică] o negație este una particulară.

avidyā | IV. 1. 5 |

IV. 1. 5. [Non-eternitatea tuturor entităților reprezintă] ne-cunoaștere.

¹ Discuții asupra argumentelor pe care școala Vaiśeṣika le aduce în favoarea existenței atomilor, în Hiriyanna 2005:87, Hiriyanna 1994:240-241.

Discuția despre condițiile perceptibilității ¹ include o presuposiție epistemică foarte arhaică – anume, că doar ceea ce are culoare, doar ceea ce are vizibilitate, poate fi perceput. Aerul (*vāyu*), de exemplu, întrunește majoritatea condițiilor perceptibilității, ba chiar școala susține în mod explicit că la contactul cu aerul se produc senzații tactile; totuși, autorii Vaiśeṣika neagă posibilitatea perceperii aerului (IV. 1. 7), considerând că este nevoie să se facă recurs la proceduri inferențiale pentru a se ajunge la cunoașterea existenței sale (II. 1. 8-II. 1. 12). Vaiśeṣika nu limitează cunoașterea senzorială la simțul vederii, însă pare să îi confere acestuia un statut privilegiat.

mahatyanekadravyavattvādrūpāccopalabdhiḥ | IV. 1. 6 |

IV. 1. 6. Percepția se datorează existenței mai multor substanțe și a culorii într-un [obiect] având magnitudine.

Termenul „magnitudine” (*mahat, mahattva*) desemnează, în limbajul tehnic al școlii, dimensiunea perceptibilă și totodată limitată a unui compositum de minimum trei atomi. Deoarece triada era cea mai mică unitate perceptibilă, existența magnitudinii reprezenta una dintre condițiile perceptibilității.

satyapidravyatve mahattve rūpasamśkārābhāvād vāyoranupalabdhiḥ | IV. 1. 7 |

IV. 1. 7. Aerul are substanțialitate și magnitudine însă nu este perceput din cauza lipsei impresiei de culoare.

anekadravyasamavāyāt rūpaviśeṣācca rūpopalabdhiḥ | IV. 1. 8 |

IV. 1. 8. Perceperea culorii se datorează inherenței unei culori particulare în mai multe substanțe.

tena rasagandhasparśeṣu jñānaṃ vyākhyātam | IV. 1. 9 |

IV. 1. 9. Prin aceasta este explicată cunoașterea gusturilor, a mirosurilor și a tactului.

¹ Pentru discuții pe larg asupra condițiilor producerii percepției, în acord cu școala Vaiśeṣika, vezi Sinha 1934:67-76, Dasgupta 1997:332, Hiriyanna 2005:96-97, Madhavananda 1996:81-87.

Perceperea oricărui atribut senzorial, și nu doar a culorii (*rūpa*), presupune inherența acestui atribut într-una sau mai multe substanțe.

tasyābhāvādavyabhicāraḥ | IV. 1. 10 |

IV. 1. 10. În cazul non-existenței acestor [condiții] nu există nicio îndoială [referitor la non-producerea percepțiilor în situația în care aceste condiții lipsesc].

*saṃkhyāḥ parimāṇānīprthaktvaṃ saṃyogavibhāgau paratvāpā-
atve karma ca rūpidravyasamavāyāccākṣuṣāṇi | IV. 1. 11 |*

IV. 1. 11. Numărul, dimensiunea, separația, conjuncția și disjuncția, depărtarea și apropierea, acțiunea, datorită faptului că inheră în substanțe având culoare, sunt vizibile.

arūpiṣvacākṣuṣāṇi | IV. 1. 12 |

IV. 1. 12. În cele lipsite de culoare, [ele] nu sunt vizibile.

etena guṇatve bhāve ca sarvendriyaṃ jñānaṃ vyākhyātam | IV. 1. 13 |

IV. 1. 13. Prin acestea este explicat faptul că atributele și existența [sunt percepute] prin toate simțurile.

VII. CORPURILE

CORPURILE – CONSTITUITE DIN ELEMENTUL PĂMÂNT

Versetele IV. 2. 1-IV. 2. 5 expun o teorie consacrată a școlii Vaiśeṣika, potrivit căreia corpurile vii (*śarīra*) ar fi constituite doar din elementul pământ (*prthivī*), ele putând cel mult să interacționeze cu celelalte elemente.¹

Totuși, literal, versetul IV:2. 1 vorbește despre „efectele substanțiale (*kāryadravya*) ale pământului și ale celorlalte (*prthivyādi*)”, sugerându-se prin aceasta că s-ar discuta și despre celelalte substanțe. Restul capitolului, până la versetul IV. 2. 5, confirmă faptul că, în ciuda vechimii sale, textul expune teoria clasică a școlii potrivit căreia un corp ar fi constituit doar din substanța pământ. Versetele IV. 2. 2 și IV. 2. 3 resping posibilitatea ca el să fie constituit dintr-o conjuncție de 5 sau 3 elemente. Astfel că prezența lui „*ādi*” („și altele”, „și ale celorlalte”) în acest verset reprezintă fie o eroare de redactare sau de copiere, fie ar putea fi pusă în legătură cu „obiectele” (*viśaya*) despre care se vorbește în ultima parte a versetului și care, spre deosebire de corp și de simțuri, pot consta și din alte elemente decât pământul. După ce respinge ipotezele alternative ale altor școli, Kaṇāda concluzionează că orice corp este constituit dintr-o conjuncție de atomi de pământ.

*tat punaḥ prthivyādikāryaṁ dravyaṁ trividhaṁ śarīrendriya-
viśaya saṃjñakam | IV. 2. 1 |*

IV. 2. 1. În continuare, efectele substanțiale ale pământului și ale celorlalte [substanțe] sunt de trei feluri și sunt cunoscute drept „corp”, „simț” și „obiect”.

Vaiśeṣika Sūtra nu intră în detalii referitoare la statutul simțurilor; literatura ulterioară a școlii consideră că simțurile (*indriya*) sunt diferite de corp (*śarīra*), diferite de organele senzoriale propriu-zise, acestea constituind doar locus-ul simțurilor, dar fără să se și identifice cu ele. Fiecare simț este constituit dintr-o singură substanță specifică și, totodată, fiecare simț servește, în mod exhaustiv, la perceperea substanței sau a atributelor substanței din

¹ Vezi Madhavananda 1996:43-49, Keith 1921:228-229.

care este constituit. Astfel, simțul auzului are ca suport material eterul și servește doar la perceperea sunetului, care este atributul eterului, simțul mirosului are ca suport material pământul și servește la perceperea mirosului, care este atributul specific al pământului ș. a. m. d.¹

pratyakṣāpratyakṣāṇām saṃyogasyāpratyakṣatvāt pañcātmaḥ kam na vidyate | IV. 2. 2 |

IV. 2. 2. Datorită imperceptibilității conjuncției dintre perceptibil și imperceptibil, nu poate fi găsit nimic având natura celor cinci [elemente].

Pe cât este de forțată teoria referitoare la constituirea corpurilor vii doar din elementul pământ, pe atât de forțate sunt și argumentele ce se aduc în sprijinul ei. Versetul IV. 2. 2 încearcă să apere teoria școlii în fața unor posibile obiecții cum că un corp are și atribute precum căldura, umezeala etc., atribute care nu aparțin pământului și care astfel ar sugera mai degrabă constituirea corpului dintr-un compositum de substanțe. În replică se susține că nu poate exista o astfel de substanță compusă, care să îmbine diferite atribute aparținând unor substanțe distincte.

guṇāntarāprādurbhāvācca | IV. 2. 3 |

IV. 2. 3. Și deoarece nu se produce nicio calitate diferită.

na trayātmakam | IV. 2. 4 |

IV. 2. 4. Nu are nici natura a trei [elemente].

Versetele IV. 2. 3-IV. 2. 4 remarcă absența unor calități specifice celorlalte patru substanțe fizice (apa, aerul, focul, eterul) la nivelul corpului și, prin aceasta, neagă faptul că ele ar intra în constituirea corpului. Dacă, de exemplu, focul ar intra în constituția corpului, atunci corpul ar avea, în mod natural, imalterabil, atributul căldurii, întrucât căldura este inerentă focului. În schimb, experiența arată că doar în mod condiționat, doar când este viu, corpul posedă căldură.

Versetele IV. 2. 3 și IV. 2. 4 apar ca versete distincte în ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā, ediție după care s-a efectuat traducerea. În

¹ Discuții ample asupra acestei abordări originale a școlii Vaiśeṣika în Sinha 1934:21-22, 26-27, 109-113, Chatterji 1912:45-46.

majoritatea celorlalte ediții ele formează un singur verset și anume IV. 2. 3. În felul acesta, până la sfârșitul capitolului IV. 2, există un decalaj în numerotația versetelor între ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā și celelalte ediții.

aṇusaṃyogastvapraṭiśiddhaḥ | IV. 2. 5 |

IV. 2. 5. Însă nu poate fi respinsă o conjuncție de atomi [de pământ].

CELE DOUĂ TIPURI DE CORPURI

Versetul IV. 2. 6 remarcă existența a două tipuri de naștere a ființelor: cea naturală, în cazul căreia ființa urmează cursul firesc al creșterii, dezvoltării și decăderii, și cea extraordinară, în care căreia o ființă se naște în mod spontan, având o condiție pe deplin maturizată încă de la naștere. Ființele născute în mod natural, ființele „născute din pânțece” (*yonija*), sunt animalele (nu neapărat mamiferele, ci inclusiv păsările, insectele, reptilele, peștii) și oamenii obișnuiți. De o naștere specială, spontană, au parte zeii sau acea categorie a „vizionarilor” – *ṛṣi*, ființe umane având o natură divină care se nasc în lumea terestră pentru a revela oamenilor calea către eliberare.¹ Aceste ființe de un nivel elevat apar în mod instantaneu (IV. 2. 7), într-o condiție pe deplin matură; astfel de întrupări se produc datorită unui „merit” (*dharma*) cu totul extraordinar dobândit de un sine (*ātman*), merit care îl îndreptățește pe acel sine să dobândească o condiție divină.

tatra śarīraṃ dvividhaṃ yonijamayonijaṃ | IV. 2. 6 |

IV. 2. 6. Corpurile sunt de două tipuri: născute din pânțece și ne-născute din pânțece.

aniyata digdeśa pūrvakatvāt | IV. 2. 7 |

IV. 2. 7. Ceea ce precede [corpurilor ne-născute din pânțece] este ceva indeterminat spațial.

dharma viśeṣācca | IV. 2. 8 |

IV. 2. 8. [Corpurile ne-născute din pânțece] sunt originare în [existența] unui merit particular.

¹ Vezi Jha 1982:66-67.

samākhyābhāvācca | IV. 2. 9 |

IV. 2. 9. Și datorită existenței denumirilor.

saṃjñāyā anāditvāt | IV. 2. 10 |

IV. 2. 10. Datorită [existenței] unor nume lipsite de început.

santyayonijāḥ | IV. 2. 11 |

IV. 2. 11. [Corpurile] nenăscute din pânțe [chiar] sunt existente.

vedalīṅgācca | IV. 2. 12 |

IV. 2. 12. Și datorită indicațiilor Vedei.

Versetele IV. 2. 9-IV. 2. 12 justifică posibilitatea existenței unor corpuri născute în mod spontan, nenăscute din părinți. Ca argument pentru această posibilitate este adusă existența limbajului, care, conform gândirii antice indiene, nu reprezintă o convenție umană, nu este precedat de vreo activitate de deliberare umană, ci are o origine divină și precedă existența ființelor care îl utilizează.¹ Textul sugerează că apariția ființelor ne-născute din pânțe este în aceeași măsură posibilă ca și apariția, neprecedată de nimic uman, a limbajului.

Temeiul epistemic al acestei concepții este de găsit în afirmațiile revelate ale Vedei.

¹ Pentru limbaj ca și convenție divină, vezi Beck 1993:53.

VIII. ACȚIUNILE / MIȘCĂRILE

ACȚIUNILE VOLUNTARE ALE SINELUI

Întregul capitol V discută despre mișcare, acțiune (*karma*), accentul cazând asupra modului în care aceasta este cauzată. Pentru Kaṇāda, cauza acțiunii nu poate fi niciodată o altă acțiune întrucât o acțiune este anihilată în momentul în care, ca efect al ei, se produce o conjuncție sau o disjuncție. Astfel că Vaiśeṣika consideră drept cauze ale acțiunii diferite atribute (conjuncția – *saṃyoga*, disjuncția – *vibhāga*, greutatea – *gurutva*, fluiditatea – *dravatva*, impulsul – *vega*, voliția – *prayatna*) sau principiul retribuției karmice (*adrṣṭa*).¹ Nu se afirmă o continuitate a energiei, a unei dinamici care ar exista în mod continuu, suferind schimbări doar la nivelul substanțelor în care ea este stabilită. Acțiunea nu ia naștere în continuarea unei alte acțiuni, care i-ar ceda celei de-a doua acțiuni energia sa, ci, pur și simplu, anumite atribute au capacitatea de a da naștere acțiunilor.

Vaiśeṣika folosește cuvântul „*karma*” pentru a se referi atât la acțiunile mecanice, ce nu sunt cauzate de un agent conștient, ce nu sunt precedate de voliție, cât și la acțiunile voluntare ale unui agent conștient. De regulă, am tradus termenul „*karma*” – un derivat al verbului „*kr*” („a face”) – prin „acțiune”, pe considerente literal-semantice aceasta fiind cea mai bună echivalare a sa. Totuși, în unele contexte, în care se avea în vedere acel tip de acțiune în care nu este implicat nici un agent conștient, am preferat traducerea lui „*karma*” prin „mișcare”, termen care, în limba română, este mai potrivit pentru astfel de acțiuni.

Versetele V. 1. 1-V. 1. 6 fac distincție între acele acțiuni ale individului care au un caracter voluntar, care reprezintă acțiuni ale sinelui, și cele involuntare, care se produc doar ca urmări accidentale ale celor dintâi. Distincția are o anumită importanță în sistemul Vaiśeṣika întrucât doar acțiunile voluntare au încărcătură karmică și, prin aceasta, au relevanță etică sau soteriologică.²

ātmasaṃyogaprayatnābhyām haste karma | V. 1. 1 |

V. 1. 1. Mișcările mâinii [se realizează] prin conjuncția cu sinele și prin intermediul voliției.

¹ Jha 1982:640-648, Ui 1917:114-116.

² Jha 1982:629-639.

tathā hastasaṃyogācca musale karma | V. 1. 2 |

V. 1. 2. Tot astfel, datorită conjuncției cu mâna [se produc] mișcările dintr-un pisălog.

EFECTE ACCIDENTALE, INVOLUNTARE,
ALE ACȚIUNILOR VOLUNTARE

Acțiunile/mișcările despre care discută versetele V. 1. 3-V. 1. 5 reprezintă acțiuni involuntare, urmări accidentale ale unor acțiuni voluntare. Astfel, acțiunile/mișcările considerate în V. 1. 3 sunt mișcările haotice ale particulelor din substanța zdrobită în pisălog, iar acțiunile/mișcările mâinii despre care se vorbește în V. 1. 4 și V. 1. 5 nu reprezintă altceva decât reculul produs în mod involuntar în urma acțiunii voluntare de zdrobire.

*abhighātaje musalādaḥ karmaṇi vyatirekādakāraṇaṃ hastasa-
myogaḥ | V. 1. 3 |*

V. 1. 3. În cazul mișcării produse într-un pisălog și în altele în urma lovirii, conjuncția cu mâna nu constituie cauza, datorită distincției [dintre ele].

tathātmasaṃyogo hastakarmaṇi | V. 1. 4 |

V. 1. 4. Tot astfel, în cazul mișcărilor mâinii, conjuncția cu sinele [nu constituie cauza].

abhighātānmasalasaṃyogādhaste karma | V. 1. 5 |

V. 1. 5. Mișcarea mâinii [se produce] datorită loviturii și a conjuncției cu pisălogul.

ACȚIUNILE VOLUNTARE ALE SINELUI

ātmakarma hasta saṃyogācca | V. 1. 6 |

V. 1. 6. Acțiunile sinelui [se produc] datorită conjuncției cu mâna.

MIȘCĂRILE PE VERTICALĂ

saṃyogābhāvegurutvāt patanam | V. 1. 7 |

V. 1. 7. În cazul în care nu există nicio conjuncție, [are loc] căderea datorită greutateii.

nodanaviśeṣābhāvānnordhvaṃ na tiryaggamanam | V. 1. 8 |

V. 1. 8. Datorită non-existenței vreunui impuls particular nu are loc nicio mișcare verticală sau orizontală.

prayatnaviśeṣānnodana viśeṣaḥ | V. 1. 9 |

V. 1. 9. Dintr-o voliție particulară rezultă un impuls particular.

nodanaviśeṣādudasana viśeṣaḥ | V. 1. 10 |

V. 1. 10. Dintr-un impuls particular [rezultă] o mișcare verticală particulară.

MIȘCĂRI NE-PRECEDATE DE VREO INTENȚIE

hastakarmanā dāraakarma vyākhyātam | V. 1. 11 |

V. 1. 11. Acțiunile unui copil sunt explicate ca mișcări ale mâinii.

tathā dagdhasya visphoṭanam | V. 1. 12 |

V. 1. 12. Asemenea fărâmițării [obiectelor] arse.

prayatnābhāve prasuptasya calanam | V. 1. 13 |

V. 1. 13. Mișcările celui adormit au loc fără existența vreunei voliții.

MIȘCĂRILE ELEMENTELOR LIPSITE DE VOINȚĂ

tr̥ṇe karma vāyusaṃyogāt | V. 1. 14 |

V. 1. 14. Mișcările ierbii au loc datorită conjuncției cu vântul.

MIȘCĂRILE PRODUSE ÎN CADRUL UNOR ACTIVITĂȚI MAGICE

maṇigamanam sūcyabhisarpaṇamadr̥ṣṭakāraṇam | V. 1. 15 |

V. 1. 15. Mișcarea pietrelor prețioase și apropierea acului au cauze imperceptibile.

Mișcările despre care se discută în acest verset sunt unele cu caracter magic: acele mișcări ale pietrelor prețioase prin intermediul cărora un magician detecta un hoț sau localizarea obiectelor furate cât și direcționarea acului magnetic către Nord, deplasare pentru care autorii Vaiśeṣika nu au reușit să identifice vreo cauză la nivelul experienței obișnuite și, ca atare, au considerat-o tot ca fiind de tip magic.

Acest tip de mișcare este pus pe seama a ceea ce școala Vaiśeṣika desemnează drept „*adr̥ṣṭa*” (literal, „nevăzut”, neperceput”, „imperceptibil”). Cuvântul reprezintă un termen din vocabularul tehnic al școlii și are un sens a cărui complexitate trece dincolo de ideea de „cauză imperceptibilă”. *Adr̥ṣṭa* este totuna cu Karma filosofiei brahmane; este vorba despre acele „întipăriri” pe care le lasă orice acțiune sau act de voliție al unei ființe, întipăriri care, ulterior, sunt responsabile de orice altă experiență a acelei ființe.

Versetul V. 1. 15 pune un număr de acțiuni cărora școala le atribuie un caracter magic pe seama acestui principiu determinant universal, „cauzele imperceptibile” (*adr̥ṣṭa*). Nu este nimic eronat în aceasta, întrucât orice fenomen este cauzat, în ultimă instanță, de aceste „cauze imperceptibile” (*adr̥ṣṭa*). Explicația este însă mult prea simplistă și reflectă eșecul filosofilor Vaiśeṣika în a găsi, în cazul acestor acțiuni, verigi cauzale intermediare. Nereușind să explice în mod detaliat anumite acțiuni, ei se limitează la a afirma dependența acestor acțiuni de principiul cauzal universal (*adr̥ṣṭa*). Fără îndoială, explicația este corectă, însă totodată este mult prea largă. De fapt, Kaṇāda va face apel la acest gen de explicație și cu referire la alte mișcări/acțiuni ale căror cauze imediate depășeau puterea de înțelegere a științei din India antică (versetele V. 2. 2, V. 2. 13, V. 2. 17).¹

Comentariul lui Jaya-Nārāyaṇa la acest verset² scoate puternic în evidență, chiar dacă printr-o explicație naivă, caracterul „moral” al fenomenelor din Univers, faptul că ele se produc sub determinația întipăririlor karmice ale ființelor. Jaya-Nārāyaṇa, vrând să explicitizeze modul în care se produce direcționarea acului magnetic, afirmă că ceea ce imprimă acestui ac o anumită mișcare este meritul (*dharma*) persoanei care se folosește de această direcționare pentru a se ghida. Pe cât este de naivă și de neștiințifică această explicație, pe atât este ea de sugestivă în ceea ce privește legătura strânsă care,

¹ Pentru o discuție mai pe larg asupra acestor explicații naturaliste naive despre diferitele mișcări, vezi Warder 1998:109-110.

² Gough 1975:160-161.

conform școlii Vaiśeṣika, există între registrul subiectiv al ființelor și registrul obiectiv al fenomenelor fizice.

EXPLICAREA MIȘCĂRILOR UNEI SĂGEȚI

iṣāvayugapat saṃyogaviśeṣāḥ karmānyatve hetuḥ | V. 1. 16 |

V. 1. 16. În cazul unei săgeți, anumite conjuncții non-simultane reprezintă cauza diversității mișcărilor [sale].

nodanādiṣoādyam karma tatkarṃakāritācca saṃskārāduttaram tathottaramuttaraṇca | V. 1. 17 |

V. 1. 17. În cazul săgeții, la început, mișcarea este datorată impulsului, următoarea [mișcare] este datorată întipăririlor produse de acea mișcare, și tot astfel, toate [mișcărilor] următoare.

„Toate [mișcărilor] următoare” (*uttaramuttara*) – literal, „următoarea și următoarea”.

saṃskārābhāve gurutvāt patanam | V. 1. 18 |

V. 1. 18. Atunci când întipăririle [acțiunii] nu mai există, datorită greutateii, [se produce] căderea [săgeții].

MIȘCĂRILE PRODUSE ÎN ENTITĂȚILE CONSTITUITE DIN ELEMENTUL PĂMÂNT

nodanādabhighātāt saṃyuktasaṃyogācca pṛthivyām karma | V. 2. 1 |

V. 2. 1. Mișcările din [entitățile constituite din] pământ [au loc] datorită unui impuls, datorită ciocnirilor sau datorită conjuncției cu un membru al conjuncției.

tadviśeṣeṇādr̥ṣṭakāritam | V. 2. 2 |

V. 2. 2. Ceea ce este [produs] într-un mod distinct de acestea este produs [de cauze] imperceptibile.

Jaya-Nārāyaṇa observă că filosofia Vaiśeṣika clasează, în mod naiv, între fenomenele telurice ce nu își găsesc altă explicație decât *adr̥ṣṭa* și cutremurele de pământ.

apāṃ saṃyogābhāve gurutvāt patanam | V. 2. 3 |

V. 2. 3. Căderea apei are loc datorită greutateii și absenței vreunei conjuncții.

dravtvāt syandanam | V. 2. 4 |

V. 2. 4. [Apa] curge datorită fluidității.

nādyā vāyusaṃyogādārohaṇam | V. 2. 5 |

V. 2. 5. Razele de Soare, datorită conjuncției cu aerul, provoacă ascensiunea [apei].

nodanāpīdanāt saṃyuktasaṃyogācca | V. 2. 6 |

V. 2. 6. [Aceasta are loc] datorită impulsului de împingere și conjuncției cu un membru al conjuncției.

Explicație naivă a fenomenului de evaporare a apei; razele de Soare, împreună cu forța de propulsie a curenților de aer, provoacă evaporarea și ascensiunea vaporilor de apă.

vrkṣābhisarpanamityadrṣṭakāritam | V. 2. 7 |

V. 2. 7. Ascensiunea [apei] în [trunchiurile] copacilor este produsă de cauze imperceptibile.

apāṃ saṅghāto vilayanaṅca tejoḥ saṃyogāt | V. 2. 8 |

V. 2. 8. Topirea apei înghețate se datorează conjuncției cu focul.

tatra visphūrjathuḥ liṅgam | V. 2. 9 |

V. 2. 9. În acest caz tunetul reprezintă un indiciu.

vaidikaṃ ca | V. 2. 10 |

V. 2. 10. Există și o [afirmație] vedică [care susține aceasta].

apāṃ saṃyogādvibhāgācca stanayitnuḥ | V. 2. 11 |

V. 2. 11. [Tunetul se produce] datorită conjuncției [focului ceresc] cu apa și datorită disjuncției de un nor.

Explicație naivă a fenomenului ploii, în special a ploii cu grindină. Ploaia cu grindină s-ar produce în urma impactului dintre focul ceresc, ale cărui indicii sunt tunetele și fulgerele, și norii care, conform cosmologiei arhaice a școlii Vaiśeṣika, pot conține apă înghețată.

MIȘCĂRILE FOCULUI ȘI CELE ALE AERULUI; GENEZA ȘI DISOLUȚIA UNIVERSULUI

prthivī karmanā tejah karmā vāyukarmā ca vyākhyātam | V. 2. 12 |

V. 2. 12. Prin intermediul mișcărilor [entităților constituite din] pământ sunt explicate mișcările focului și mișcările aerului.

Vezi V. 2. 1-V. 2. 2!

agnerūrdhvajvalanam vāyostiryagpavanamanūnām manasaścā-dya karmādr̥ṣṭakāritam | V. 2. 13 |

V. 2. 13. Înălțarea flăcării focului, suflul orizontal al vântului, mișcările inițiale ale atomilor și ale minții sunt datorate unor cauze imperceptibile.

Filosofia atomist-realistă a școlii Vaiśeṣika este, în bună măsură, o filosofie spiritualistă, în sensul că ceea ce dă seama de nașterea, devenirea și distrugerea Universului nu sunt legi de natură fizică, mecanică, ci legi având o natură moral-spirituală. Vaiśeṣika susține că toți atomii (*aṇu*, *paramāṇu*) cât și cele patru substanțe infinite – sinele, eterul, spațiul și timpul – sunt eterne; totuși, constituirea Universului este determinată de întipăririle karmice (cauzele imperceptibile – *adr̥ṣṭa*) acumulate de ființe pe parcursul ciclului cosmic precedent.¹ În Vaiśeṣika, ca de altfel în multe alte școli filosofice din India, timpul este considerat în mod ciclic; Universul se constituie și se dezintegrează în mod repetat, sub determinația exercitată de întipăririle karmice. Aceste întipăriri există într-o formă latentă în intervalul dintre disoluția (*pralaya*) unui ciclu cosmic și „proiectarea” (*sṛṣṭi*) unui nou ciclu. În momentul creației, ele redevin active și imprimă atomilor o mișcare

¹ Pentru o analiză mai amplă asupra conceptului de „*adr̥ṣṭa*”, vezi Krishan 1997:149-151.

inițială în urma căreia atomii încep să se combine și să dea naștere substanțelor compuse.

Participarea sinelui la experiența universală, la Cosmos, se realizează prin intermediul minții. În momentul creației, întipăririle karmice produc activitate la nivelul minții și, prin aceasta, în momentul creației, orice sine începe să experimenteze Universul, să participe la fenomenele cosmice.¹

ACȚIUNILE SINELUI ȘI TRANSMIGRAȚIA

Într-un mod destul de simplist, Vaišeṣika explică transmigrația sinelui ca pe o serie de acțiuni (*karma*) ale sale și nu ca pe o alterație a condiției sale ontologice, cum se obișnuia în cadrul școlilor mai „metafizice” din filosofia indiană. Aceasta se datorează preferinței pe care autorii școlii Vaišeṣika o au pentru abordări de tip realist-empiric, în detrimentul celor de tip ontologic.

Odată ce reziduurile karmice produc activitate la nivelul minții (*manas*) și, implicit, la nivelul sinelui (*ātman*), sinele își apropiază un corp, se asociază cu diversele metamorfoze ale acestui corp (V. 2. 17). Totodată, se produc experiențe de plăcere (*sukha*) sau de durere (*duḥkha*) (V. 2. 15), care dau naștere atitudinilor volitive, generatoare de noi întipăririi karmice. În felul acesta, sinele participă în mod activ la Univers, ajunge să fie înlănțuit în acest Univers.

Condiția primă a acestei stări de înlănțuire este identificarea eronată de sine, prin care corpul ajunge să fie considerat drept sinele însuși, esența ființei. Pe baza acestei iluzii se produce întreaga stare de înlănțuire, iar când această identificare este înțeleasă ca fiind eronată, înlănțuirea încetează. Ființa se recunoaște ca fiind sinele lipsit de attribute și de acțiuni, se disociază de attributele și de acțiunile ce aparțin corpului și minții.

Ideea este clasică în filosofia indiană; Vaišeṣika preia nu doar conținutul ideologic, ci și terminologia în care ea este exprimată. Așa se face că textul vorbește, într-un mod destul de neglijent din punct de vedere terminologic, despre starea de eliberare (*mokṣa*) ca despre o stare de „conjuncție” (*saṃyoga*). Faptul că *Vaišeṣika Sūtra* folosește termenul de „conjuncție” (termen care, în sistemul Vaišeṣika are o încărcătură semantică de o cu totul altă natură decât cea soteriologică) pentru a se referi la starea de eliberare, se explică prin preluarea acestui termen din brahmanism, care considera eliberarea drept o „conjuncție”, o „uniune” (*yoga*) a sinelui individual (*ātman*) cu sinele absolut (*brahman*). În versetele V. 2.

¹ Pentru rolul minții în constituirea condiției înlănțuite, vezi Hiriyanṇa 2005:91.

16-V. 2. 18, termenul „samyoga” („conjunctie”) este folosit de mai multe ori, însă nu întotdeauna cu același sens. În V. 2. 16, „samyoga” („conjunctie”) se referă la starea de eliberare, pe când în V. 2. 17 și V. 2. 18 „conjunctia” despre care se discută este cea dintre sine și corp, și metamorfozele și experiențele acestuia, și astfel accepțiunea termenului este chiar opusă celei din V. 2. 16, fiind vorba despre o conjuncție pe baza căreia se constituie starea de înlănțuire.

De-a lungul evoluției sale, școala sincretistă Nyāya-Vaiśeṣika va folosi, pentru a desemna eliberarea, majoritatea termenilor utilizați în acest scop de celelalte școli de filosofie indiană. Specifici școlii sunt termenii „*niḥśreyasa*” – „binele suprem”, „ceea ce este lipsit de ceva mai presus/superior” și „*apavarga*” – „eliberare”, „eliminare”, „abandonare”, „debarasare”.

Neadecvarea termenului „samyoga” („uniune”, „conjunctie”) pentru a desemna starea de eliberare în Vaiśeṣika se datorează modului specific în care școala abordează condiția eliberată. Și în soteriologie abordarea filosofiei Vaiśeṣika este mai degrabă fenomenologic-psihologică decât metafizică. Eliberarea nu constă, așa cum consideră alte școli filosofice din India, din dobândirea unei noi condiții ontologice, din uniunea individului cu un registru ontologic mai elevat, din disoluția individului în acesta, ci constă, în modul cel mai simplu cu putință, din purificarea sinelui de atributele și acțiunile specifice corpului și minții, cu care sinele este asociat pe parcursul transmigrației.¹

hastakarmanā manasaḥ karma vyākhyātam | V. 2. 14 |

V. 2. 14. Prin acțiunile mâinii sunt explicate acțiunile minții.

ātmendriyamano'rthasannikarṣāt sukhaduḥkhe | V. 2. 15 |

V. 2. 15. Din contactul dintre sine, simțuri, minte și obiecte apar plăcerea și durerea.

tadanārambha ātmasthe manasi śārārasya duḥkhābhāvaḥ samyogaḥ | V., 2. 16 |

V. 2. 16. Conjunctia reprezintă ne-inițierea [vreunei acțiuni] în mintea aferentă sinelui și non-existența durerii în corp.

¹ Pentru abordarea strict negativă a stării de eliberare în școala Vaiśeṣika, vezi Bronkhorst 1993:63-64, Prasad 2008:368-369.

apasarpaṇamupasarpanamaśītapītasamyogāḥ kāryāntarasamyogāścetyadr̥ṣṭakāritāni | V. 2. 17 |

V. 2. 17. Retragerea și apropierea [vieții], conjuncția cu ceea ce a fost mâncat sau băut și conjuncția cu alte efecte – acestea sunt cauzate de [cauze] imperceptibile.

tadabhāve samyogābhāvo 'prādurbhāvaśca mokṣaḥ | V. 2. 18 |

V. 2. 18. În cazul non-existenței acestor [cauze se produc] non-existența conjuncției, non-manifestarea și eliberarea.

ÎNTUNERICUL CA NON-EXISTENȚĂ

Versetele V. 2. 19-V. 2. 20 resping o idee ce a născut destul de multe polemici în India antică și anume aceea după care întunericul (*tamas*) ar constitui o substanță aparte, diferită de celelalte substanțe. *Vaiśeṣika Sūtra* opune acestei idei considerarea întunericului drept o entitate pur negativă, care constă în absența percepției unei alte substanțe.¹

Prezența acestei polemici într-un capitol ce discută despre mișcare (acțiuni) este explicată, de către unii dintre comentatorii clasici ai textului (Śāṅkara Miśra), prin aceea că ar constitui o replică la o eventuală obiecție potrivit căreia mișcarea umbrei ar reprezenta un tip aparte de mișcare, în care ar fi implicată o substanță aparte și anume întunericul. Răspunsul lui Kaṇāda la această obiecție ar fi acela că, întrucât întunericul nu reprezintă o substanță aparte, deplasările umbrei nu reprezintă un tip special de mișcare, ci unul reductibil la tipurile de mișcare discutate anterior.

dravyaguṇa karmanīṣpattivaidharmyādabhāvastamaḥ | V. 2. 19 |

V. 2. 19. Întunericul reprezintă [un tip de] non-existență datorită diferențierii de substanțe, atribute și acțiuni, care [chiar] iau naștere.

tejaso dravyāntareṇāvarenaṅga | V. 2. 20 |

V. 2. 20. [Întunericul se produce] datorită acoperirii luminii de către o altă substanță.

¹ Vezi și Madhavananda 1996:9, Potter 1995:110.

Doar o substanță având dimensiuni limitate se poate găsi în mișcare, în acțiune (*karma*). Substanțele infinite (spațiul – *diś*, timpul – *kāla*, eterul – *ākāśa* și sinele – *ātman*, nemenționat în V. 2. 21) nu se pot afla în mișcare. Nici atributele (*guṇa*) și nici acțiunile nu se pot afla în mișcare întrucât nu sunt substanțe (*dravya*), ci doar inheră în substanțe.

dikkālākāśaṇca kriyāvadvaīdharṁyānṇi śkriyāṇi | V. 2. 21 |

V. 2. 21. Datorită diferențierii de cele caracterizate de mișcare, spațiul, timpul și eterul sunt lipsite de mișcare.

etena karmāṇi guṇāśca vyākhyātāḥ | V. 2. 22 |

V. 2. 22. Prin aceasta este explicată [și absența mișcării] în cazul mișcărilor și al atributelor.

ATRIBUTELE, SPAȚIUL ȘI TIMPUL:
LIPSITE DE MIȘCARE, DAR CAUZE ALE MIȘCĂRII

Atributele (*guṇa*), spațiul (*diś*) și timpul (*kāla*) sunt lipsite de acțiune (*karma*); acțiunea nu poate să inhere (*samavāya*) în acestea. Totuși, atât atributele cât și spațiul și timpul dețin un rol cauzal în producerea acțiunii. Atribute ca dorința (*icchā*), repulsia (*dveṣa*), greutatea (*gurutva*), fluiditatea (*dravatva*) determină producerea acțiunilor, iar deplasarea este posibilă doar prin schimbarea locației (prin aceasta, spațiul este implicat în deplasare) și în timp.

Totuși, textul atrage atenția asupra faptului că, deși participă la producerea acțiunilor, atât atributele cât și spațiul și timpul sunt lipsite de acțiune, nefiind, în mod inerent, cauze ale acțiunii. Ele au un rol instrumental în producerea acțiunii, însă natura lor nu implică, în mod necesar, inerent, prezența acțiunii.

niśkriyāṇām samavāyaḥ karmabhyo niṣiddhaḥ | V. 2. 23 |

V. 2. 23. [Relația de] inherentă dintre cele lipsite de acțiune și mișcare este imposibilă.

kāraṇam tvasamavāyino guṇāḥ | V. 2. 24 |

V. 2. 24. Totuși, atributele nu sunt în relație de inherentă cu cauzele.

guṇairdigvyākhyātā | V. 2. 25 |

V. 2. 25. Prin intermediul atributelor este explicat spațiul.

kāraṇena kālaḥ | V. 2. 26 |

V. 2. 26. Prin intermediul cauzelor [este explicat] timpul.

IX. ETICA ȘI SOTERIOLOGIA VEDICĂ

IX. 1. ETICA VEDICĂ

ORIGINEA DIVINĂ A VEDEI

Sistemul filosofic al școlii Vaiśeṣika se înserează în contextul ideologic al Indiei antice, probabil pre-budhiste, și nu încearcă atât să producă o revoluție în acest context, cât, mai degrabă, să elaboreze și să detalieze anumite aspecte ideologice tradiționale, ținând în special de sistemul cosmologic. În plan etic, soteriologic, religios, școala preia în general tradiția deja existentă. Așa se face că Vaiśeṣika aderă la atitudinea plină de reverență față de textele Vedei, considerate ca având o natură revelată și totodată normativă în plan etic, religios și chiar și în planul cunoașterii naturale. În acord cu opinia tradițională, Veda era considerată ca fiind eternă și având o origine divină. Veda a ajuns în lumea terestră fiind revelată încă din timpuri străvechi așa-numiților „vizionari” (*ṛṣi*), ființe mitice ale Indiei antice, care ar fi trăit în vremurile de demult și ar fi avut un acces privilegiat la cunoașterea și la condiția divină.¹

Versetul VI. 1. 1 remarcă tocmai această origine divină a Vedei; tipul superior de cunoaștere cuprins în aceste texte depune mărturie cu privire la eminența cognitivă a autorilor lor. Un argument suplimentar, de ordin etimologic, este adus în VI. 1. 2. Limbajul specific al textelor Brāhmaṇa (porțiuni mai recente ale Vedei), termenii și denumirile specifice care pot fi întâlnite în aceste texte, au o structură etimologică bine elaborată, care, de asemenea, evidențiază înzestrarea cognitivă excepțională a autorilor acestor scrieri.

Versetele VI. 1. 3-VI. 1. 4 arată că prescripțiile ritualice ale Vedei (versetele fac referință directă la cele ce privesc ofrandele) au, în egală măsură, o origine divină.

buddhipūrvā vākya kṛtirvede | VI. 1. 1 |

VI. 1. 1. Elaborarea propozițiilor din Veda are drept antecedent cunoașterea.

brāhmaṇe saṃjñākarma siddhilingam | VI. 1. 2 |

¹ O discuție mai amplă asupra acestui aspect, în Keith 1921:255.

VI. 1. 2. Funcția denumirilor din Brāhmaṇa este un indiciu clar [al faptului că elaborarea Vedei are drept antecedent cunoașterea].

buddhipūrvodadātiḥ | VI. 1. 3 |

VI. 1. 3. Oferirea [unei ofrande] are drept antecedent cunoașterea.

tathā pratigrahaḥ | VI. 1. 4 |

VI. 1. 4. Și, tot astfel, primirea.

CARACTERUL PERSONAL AL MERITULUI ȘI AL NON-MERITULUI

ātmāntaraguṇānāmātmāntare'kāraṇatvāt | VI. 1. 5 |

VI. 1. 5. [Meritul este personal] deoarece atributele unui sine nu cauzează [nimic] într-un alt sine.

MALEFICITATEA

Axiologia școlii Vaiśeṣika, ca de altfel întreaga axiologie a tradiției vedice, este mai degrabă religioasă decât etică, în sensul că binele și răul sunt definite în primul rând în raport cu respectarea anumitor prescripții religioase (ritualice chiar) și nu în raport cu practicarea anumitor virtuți etice.¹ Respectarea ritualului vedic este baza axiologiei și nu conformarea cu un anumit sistem moral.

În acest sens, unii comentatori clasici ai textului (Śaṅkara Miśra) au dat versetelor VI. 1. 6-VI. 1. 9 o interpretare mai „religioasă”, diferită de interpretarea mai degrabă „etico-morală” pentru care am optat în prezenta traducere.

Astfel, cuvântul „*bhojana*”, din VI. 1. 6, tradus prin „delectare”, este interpretat de Śaṅkara Miśra drept „hrănire [a cuiva]”, „oferire de hrană [cuiva]”, iar termenul „*duṣṭa*” – „rău”, „corupt” este considerat ca referindu-se la un brahman decăzut. Sensul versetului ar fi acela că de pe urma ofrandei de hrană făcută unui brahman, act religios prescris în Veda, nu rezultă niciun fel de merit dacă acel brahman este o persoană coruptă. Conform cu această interpretare, versetele VI. 1. 6-VI. 1. 9 ar discuta situațiile în

¹ Pentru concepțiile etice ale școlii Vaiśeṣika, vezi Prabhavananda 1979:206, Hiriyanna 2005:104-105, Keith 1921:255, Potter 1995:2,34.

care săvârșirea unui anumit ritual vedic, oferirea unor ofrande de hrană unui brahman, produce sau nu merit.

Am preferat totuși o interpretare mai „eticizată” a pasajului, deși axiologia lui Kaṇāda este mai degrabă religios-vedică decât etică, deoarece o astfel de interpretare este mai largă. În felul acesta, am lăsat deschisă posibilitatea ca „răul” (*duṣṭa*) avut în vedere în acest pasaj și neelucidat pe deplin de Kaṇāda să fie interpretat ca o împlinire necorespunzătoare a unui anumit ritual, însă fără a și impune o astfel de interpretare.

tadduṣṭabhojane na vidyate | VI. 1. 6 |

VI. 1. 6. Acest [merit] nu există în cazul delectării cu ceea ce este rău.

duṣṭaṃ hiṃsāyām | VI. 1. 7 |

VI. 1. 7. Răul constă în cele vătămătoare.

tasya samabhivyāhārato doṣaḥ | VI. 1. 8 |

VI. 1. 8. Vina înseamnă asocierea cu acesta.

tadaduṣṭe na vidyate | VI. 1. 9 |

VI. 1. 9. În cazul celor care nu sunt răi, aceasta nu există.

PRESCRIPTII REFERITOARE LA ATITUDINEA CE TREBUIE ADOPTATĂ FAȚĂ DE ALȚI OAMENI

Pasajul VI. 1. 10-VI. 1. 16 este destul de obscur și nici comentariile clasice nu sunt prea convingătoare în a elucida sensul intenționat aici de Kaṇāda.

Kaṇāda pare a prescrie anumite reguli referitoare la modul în care o persoană ar trebui să se raporteze la ceilalți în situații critice în care, pentru a supraviețui, este nevoie să se recurgă fie la furt, fie la luptă. Se susține că furtul ar fi permis în aceste situații, indiferent de statutul persoanei de la care se fură. În cazul unui conflict violent, uciderea adversarului este permisă doar în cazul în care acesta nu este o persoană superioară, caz în care combatantul trebuie să renunțe la a se opune și, eventual, să opteze pentru sinucidere.

Dacă într-adevăr acesta este sensul intenționat de Kaṇāda în acest pasaj, se poate considera că aici avem de-a face cu o combinație între moralitate și religiozitate. Prescripțiile comportamentale țin seama de situația existențială a individului, însă

totodată ele țin cont și de considerente de natură religioasă (persoanele „superioare”, *viśeṣa*, despre care se discută sunt, cel mai probabil, cei aparținând unei caste superioare) atunci când se stipulează un anumit tip de comportament.

punarviśiṣṭe pravṛttiḥ | VI. 1. 10 |

VI. 1. 10. În continuare, activitățile pot fi în relație cu cei superiori.

same hīne vā pravṛttiḥ | VI. 1. 11 |

VI. 1. 11. Sau, activitățile pot fi în relație cu cei egali sau cu cei inferiori.

etena hīnasamaviśiṣṭadhārmikebhyaḥ parasvādānaṃ vyākhyātam
| VI. 1. 12 |

VI. 1. 12. Prin aceasta este explicată însușirea proprietății altuia, fie de la cel inferior, fie de la cel egal, fie de la cel superior, fie de la cel virtuos.

tathā viruddhānāṃ tyāgaḥ | VI. 1. 13 |

VI. 1. 13. Tot astfel, uciderea celor ostili.

hīne pare tyāgaḥ | VI. 1. 14 |

VI. 1. 14. Uciderea, în cazul altora inferiori.

same ātmatyāgaḥ paratyāgo vā | VI. 1. 15 |

VI. 1. 15. În cazul celor egali, sinuciderea sau uciderea celui alt.

viśiṣṭe ātmatyāga iti | VI. 1. 16 |

VI. 1. 16. În cazul celor superiori, sinuciderea.

O altă interpretare a acestui pasaj, o interpretare pur religioasă, ar fi aceea că versetele anterioare s-ar referi la participarea unui brahman la anumite ceremonii religioase. Astfel, VI. 1. 10 ar afirma că, în vederea unei astfel de ceremonii, trebuie invitat un brahman având un statut superior celui care face invitația, dar, când un astfel de om nu este de găsit, poate fi invitat și un brahman de statut egal sau chiar inferior celui care invită (VI. 1. 11). Brahmanul invitat este îndreptățit să primească ofrande de la cel care l-a invitat indiferent de

raportul ierarhic dintre ei. Când i se refuză aceste ofrande, el îl poate uciide pe cel care l-a invitat, dacă acela are un statut inferior. Brahmanul nu poate face acest lucru dacă cel ce l-a invitat îi este superior, caz în care, în mod straniu, s-ar prescrie chiar sinuciderea brahmanului implicat în conflict.

IX. 2. SOTERIOLOGIA VEDICĂ

REZULTATELE VIZIBILE, MATERIALE, ALE ACȚIUNILOR ȘI CELE INVIZIBILE, DE NATURĂ SPIRITUALĂ

Capitolul VI. 2 discută despre demersul soteriologic. Versetele VI. 2. 1-VI. 2. 2 arată că există anumite acțiuni a căror eficacitate nu este limitată la domeniul terestru și care au ca rezultat o anumită „elevație” (*abhyudaya*), o deschidere a minții către cunoașterea eliberatoare. Pentru relația dintre practicile rituale și această „elevație”, vezi I. 1. 2. Versetul VI. 2. 2 scoate în evidență caracterul pur religios al sistemului valoric propus de Vaișeșika; acțiunile care dau naștere meritului (desemnat aici ca „[merit/rezultat] imperceptibil” – *adr̥ṣṭa*) sunt strict de natură religioasă, ținând doar de conformarea cu anumite prescripții ale Vedei.¹ Prescripțiile se referă atât la elemente de tip comportamental cât și la dobândirea anumitor cunoștințe.

dr̥ṣṭādr̥ṣṭaprayojanānām dr̥ṣṭābhāve prayojanamabhyudayāya
| VI. 2. 1 |

VI. 2. 1. În cazul activităților [având în vedere rezultate] vizibile sau invizibile, atunci când [rezultatul urmărit] nu este unul vizibil, activitatea [respectivă] este în vederea elevației.

*abhiṣecanopavāsabrahmacaryagurukulavāsavānaprasthyayajñ
adānaprokṣaṇadīnnakṣatramantrakālāṇiyamāścādr̥ṣṭāya* | VI. 2. 2 |

VI. 2. 2. Inițierea, postul, abstenența, locuirea în familia învățătorului, stabilirea în pădure, sacrificiile, ofrandele, [cunoașterea] punctelor cardinale, a stelelor,

¹ Madhavananda 1996:262-266, Hiriyanā 1994:261-262, Keith 1921: 249, Potter 1995:130.

a formulelor sacre, a anotimpurilor, și înfrânările [sunt practicate] în vederea [unor merite] imperceptibile.

CAUZE CE PRODUC MERIT ȘI CAUZE
CE PRODUC NON-MERIT

Versetele VI. 2. 3-VI. 2. 7 detaliază în legătură cu acele elemente de natură religioasă care dau naștere meritului (*dharma*), respectiv non-meritului (*adharmā*).

cāturāśramyamupadhā anupadhāśca | VI. 2. 3 |

VI. 2. 3. Cele patru stadii ale vieții [conțin] încălcări [ale îndatoririlor] și non-încălcări.

bhāvadoṣa upadhā'doṣo'nupadhā | VI. 2. 4 |

VI. 2. 4. Existența unei culpe este o încălcare; non-[existența] culpei este non-încălcare.

yadīṣṭarūparasagandhasparśam prokṣitamabhyukṣitañca tacchuci
| VI. 2. 5 |

VI. 2. 5. Cele ce sunt de culoarea, gustul, mirosul și textura prescrisă, ceea ce a fost binecuvântat, ceea ce a fost consacrat, acelea reprezintă cele pure.

Versetul se referă, cel mai probabil, la ceea ce este adus ca ofrandă. Śaṅkara Mīśra face o distincție între „ceea ce a fost binecuvântat” (*prokṣita*) și „ceea ce a fost consacrat” (*abhyukṣita*) arătând că, în timp ce binecuvântarea necesită recitarea unor formule sacre (*mantra*), acest lucru nu este necesar în cazul consacrării.

aśucīti śuci pratiṣedhaḥ | VI. 2. 6 |

VI. 2. 6. „Impur” este opusul celor pure.

arthāntarañca | VI. 2. 7 |

VI. 2. 7. Și mai are și un sens diferit.

Tot impur este și ceea ce a fost alterat în mod „spiritual”, prin prezența unei stări de spirit negative (conform cu explicațiile lui Śaṅkara Mīśra).

ASCEZA, DREPT CONDIȚIE NECESARĂ A PRODUCERII ELEVAȚIEI SPIRITUALE

Sensul versetelor VI. 2. 9 și VI. 2. 10 nu este foarte clar. Totuși, este destul de evidentă ideea transmisă de întregul pasaj VI. 2. 8-VI. 2. 10 și anume că practicile ritualice dau naștere unei anumite elevații spirituale (*abhyudaya*) doar în cazul în care sunt însoțite de practici ascetice. Acesta este modul în care Vaiṣeṣika reușește să reconcilieze idealul vedic, bazat pe îndeplinirea corectă a ritualurilor, cu idealul nou, de tip ascetic, propus de Upanișade.

Nu este foarte clar la ce tip distinct de autocontrol se referă versetul VI. 2. 9 și nici comentariile clasice nu dau explicații prea convingătoare în această privință. De asemenea, literal, versetul VI. 2. 10 este foarte eliptic, sensul său precis trebuind a fi reconstituit.

ayatasya śucibhojanādabhyudayo na vidyate niyamābhāvāt | VI. 2. 8 |

VI. 2. 8. În cazul celor lipsiți de autocontrol nu se produce nicio elevație, chiar și în cazul delectării cu cele pure, din cauza absenței înfrânărilor.

vidyatevārthāntaratvādyamasya | VI. 2. 9 |

VI. 2. 9. Sau poate fi găsită [o anumită elevație] dacă există un tip distinct de autocontrol.

Versetele VI. 2. 8 și VI. 2. 9 apar ca versete diferite în ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā, ediție după care s-a efectuat traducerea. În majoritatea celorlalte ediții ele formează un singur verset și anume VI. 2. 8. În felul acesta, până la sfârșitul capitolului VI. 2, există un decalaj în numerotația versetelor între ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā și celelalte ediții.

asati cābhāvāt | VI. 2. 10 |

VI. 2. 10. Din cauza non-existenței [elevației] în cazul absenței [autocontrolului].

APARIȚIA DORINȚEI CA URMARE A EXPERIMENTĂRII PLĂCERII

sukhādrāgaḥ | VI. 2. 11 |

VI. 2. 11. Din cauza plăcerii apare dorința.

tanmayatvācca | VI. 2. 12 |

VI. 2. 12. Deoarece [dorința] constă din această [plăcere].

adrṣṭācca | VI. 2. 13 |

VI. 2. 13. Și datorită [cauzelor] imperceptibile.

jātivīṣeṣācca | VI. 2. 14 |

VI. 2. 14. Și datorită particularităților speciei.

Vaiśeṣika preia una dintre ideile clasice ale filosofiei indiene și anume legătura intrinsecă dintre plăcere (*sukha*) și dorință, pasiune (*rāga*). Condiția de ființă individuală, dobândită ca urmare a existenței unor anumite întâipăriri karmice (în text, *adrṣṭa* – „[cauze] imperceptibile”), presupune, în mod inerent, dorință (VI. 2. 13), tipologia dorinței fiind determinată de tipul de încarnare asumat (VI. 2. 14). În plus, pe parcursul vieții trăite în calitate de ființă individuală, această dorință înăscută este accentuată ca urmare a experimentării plăcerii. În felul acesta, individul, care chiar prin naștere dobândește o condiție înlănțuită, urmând cursul firesc, cursul natural al vieții, care constă în căutarea plăcerii, nu face altceva decât să își accentueze această stare de înlănțuire.

TRANSMIGRAȚIA

Textul preia o altă idee clasică a filosofiei indiene și anume ciclicitatea dorință → acțiune → condiție întrupată → dorință. Există o relație ciclică între acestea, în sensul că dorința dă naștere acțiunii, iar acțiunile, pe baza întâipărilor karmice pe care le produc, perpetuează existența într-o condiție individuală întrupată, ba chiar constituie cauza reîncarnării într-o nouă condiție individuală, după moarte. Prin aceasta, ciclul se reia. Transmigrația sufletului/sinelui este văzută ca o succesiune de astfel de cicluri, care se încheie doar odată cu eliberarea sinelui.

icchā dveṣapūrvikā dharmā dharmapravṛttiḥ | VI. 2. 15 |

VI. 2. 15. Dorința sau repulsia preced activitățile [ce produc] merit sau non-merit.

tatsaṃyogo vibhāgaḥ | VI. 2. 16 |

VI. 2. 16. Aceste [întipăriri karmice merituoase sau ne-merituoase] produc conjuncția [cu existența înlănțuită] sau disjuncția [de condiția întrupată].

ELIBERAREA

ātmakarmasu mokṣo vyākhyātāḥ | VI. 2. 17 |

VI. 2. 17. Eliberarea este explicată cu referire la atributele și acțiunile sinelui.

Comentatorii clasici ai textului (Śaṅkara Mīśra) consideră că sensul acestui verset ar fi acela că eliberarea se dobândește prin efectuarea anumitor acțiuni (*karma*) și prin dobândirea anumitor atribute (*guṇa*) de către sine (*ātman*). Mai precis, ar fi vorba despre acele acțiuni caracteristice demersului ascetic (tehnici de auto-control, meditație etc.) și despre atributele virtuozității, despre acumularea meritului (*dharma*) și a cunoașterii (*buddhi*) salvatoare. Nu trebuie pierdut din vedere faptul că pentru Vaiśeṣika, atât cunoașterea (*buddhi*) cât și meritul (*dharma*), întipăririle karmice benefice, nu sunt considerate drept categorii ontologice specifice, ci sunt clasificate în categoria atributelor (*guṇa*).

În felul acesta, versetul exprimă o idee definitorie pentru soteriologia indiană și anume realizarea eliberării prin eforturile individului și nu prin intervenția salvatoare a divinității. În forma sa clasică, gândirea religioasă indiană nu are cunoștință de existența unui act de grație a divinității, așa cum se propovăduiește în creștinism; pentru obținerea eliberării, decisive sunt doar eforturile de auto-purificare ale individului aflat în înlănțuire.

O altă posibilă interpretare a acestui verset ar putea fi aceea că eliberarea este explicată cu referire la atributele și la acțiunile sinelui, în sensul că starea eliberată constă în totala anihilare, în totala absență a atributelor și a acțiunilor care însoțesc sinele doar pe parcursul transmigrației.

X. ATRIBUTELE (DIMENSIUNEA, UNITATEA, SEPARAȚIA, CONJUNCȚIA, DISJUNCȚIA, DEPĂRTAREA, APROPIEREA)

X. 1. ATRIBUTELE ETERNE ȘI CELE TRANZITORII

CARACTERUL ETERN AL ATRIBUTELOR ELEMENTELOR ETERNE ȘI CARACTERUL NON-ETERN AL ATRIBUTELOR ELEMENTELOR NON-ETERNE

Oricât de lipsit de concret, oricât de abstract ar fi modul în care sunt considerați atomii (*paramāṇu*) în școala Vaiṣeṣika, se consideră totuși că ei au atribute (*guṇa*). Astfel, atributele specifice ale fiecărei substanțe, discutate în versetele II. 1. 1-II. 1. 5, reprezintă totodată atribute specifice atomilor substanței în cauză.¹ Mai mult chiar, aceste atribute sunt inerente atomilor și astfel ele împărtășesc eternitatea substanței în care rezidă. În cazul substanțelor compuse, atributele împărtășesc non-eternitatea substanței în care rezidă.

uktā guṇāḥ | VII. 1. 1 |

VII. 1. 1. S-a vorbit despre atribute.

prthivyādirūparasagandhasparśā dravyānityatvādanityāśca | VII.1 2 |

VII. 1. 2. În cazul pământului și al celorlalte, culoarea, gustul, mirosul și tactul sunt non-eterne, în cazul non-eternității substanței [corespunzătoare].

„*Dravyānityatvād*” – tradus prin „în cazul non-eternității substanței [corespunzătoare]” are, literal, sensul de „datorită non-eternității substanței”.

etena nityeṣu nityatvamuktam | VII. 1. 3 |

VII. 1. 3. Prin aceasta este afirmată eternitatea [atributelor] în cazul [unei substanțe] eterne.

apsu tejasi vāyau ca nityā dravyanityatvāt | VII. 1. 4 |

¹ Hiriyanna 1994:241, Chatterji 1912:53-55, Keith 1921:212.

VII. 1. 4. [Atributele] apei, ale focului și ale aerului sunt eterne în cazul eternității substanței [corespunzătoare].

„*Dravyānityatvāt*” – tradus prin „în cazul eternității substanței [corespunzătoare]” are, literal, sensul de „datorită eternității substanței”.

Versetul nu menționează și cazul atomilor de pământ; este vorba fie despre o omisiune, fie despre considerarea atributelor atomilor de pământ ca fiind non-eterne, întrucât sunt supuse transformării despre care se va discuta în versetele VII. 1. 6-VII. 1. 7.

anityeṣvanityā dravyānityatvāt | VII. 1. 5 |

VII. 1. 5. [Atributele substanțelor] non-eterne sunt non-eterne datorită non-eternității substanței [corespunzătoare].

PREEXISTENȚA ATRIBUTELOR OBIECTELOR DIN LUT ÎN CAUZELE LOR

Fundamentarea atributelor unei substanțe la nivel atomic a pus problema explicării modului în care o substanță poate suferi transformări în privința atributelor sale, chiar și în cazul în care nu suferă nicio modificare în privința compoziției sale. Paradigmatică a devenit situația arderii unui vas de lut. Anterior arderii, vasul are anumite atribute (o anumită culoare, o anumită textură), însă, după ardere, aceste atribute suferă o transformare semnificativă, în condițiile în care nimic nu se schimbă în privința substanței vasului.

Vaiśeṣika explică această transformare prin acțiunea focului asupra atomilor de pământ, foc care distruge vechile atribute și, după un foarte scurt (și totodată insesizabil) interval în care substanța există fiind lipsită de atribute, dă naștere unor noi atribute. Teoria, cunoscută drept „*pīlupāka*” – „coacerea atomilor”, va fi amplu dezbătută și detaliată în textele ulterioare ale școlii.¹

Vaiśeṣika Sūtra pare să restrângă acest fenomen al transformării atributelor unei substanțe sub efectul anumitor factori doar la cazul atomilor de pământ aflați sub influența focului, a căldurii. În sprijinul acestei interpretări restrânse a teoriei vine și versetul VII. 1. 4, care nu menționează și atomii de pământ printre tipurile de atomi ale căror atribute sunt eterne. În acest caz, teoria nu ar reprezenta decât o

¹ Vezi Madhavananda 1996:191-198, Jha 1982:233, Klostermaier 1994: 390, Keith 1921:226, Potter 1995:84.

arhaică și naivă teorie cosmologică, lipsită de prea multă relevanță filosofică.

Teoria ar avea mai multă însemnătate filosofică în cazul în care ar fi considerată într-o accepție mai largă, ca referindu-se la posibilitatea producerii unor transformări ale atributelor în cazul oricărei substanțe, atunci când aceasta ar fi supusă influenței anumitor factori. Cazul „coacerii” (*pāka*) pământului ar reprezenta, în această situație, doar instanțierea paradigmatică a unui fenomen cu un nivel de generalitate mult mai ridicat.

kāraṇaguṇapūrvakāḥ pṛthivyām pākajāḥ | VII. 1. 6 |

VII. 1. 6. Cele ce iau naștere prin arderea pământului au ca antecedent attributele cauzelor.

ekadravyatvāt | VII. 1. 7 |

VII. 1. 7. Datorită faptului că substanța este una singură.

X. 2. TIPURILE DE DIMENSIUNE

MINUSCULUL ȘI MAGNITUDINEA

În sistemul Vaiśeṣika, termenul „magnitudine” (*mahat*, *mahattva*) desemnează orice dimensiune limitată, relativă, perceptibilă, pe care o are o substanță constituită din cel puțin trei atomi. Opus acestui concept este conceptul de „*aṇu*”, „*aṇutva*” – „minuscul”, „atomic” (termenul „*aṇu*” se poate traduce chiar și prin substantivul „atom”), care desemnează dimensiunea atomică imperceptibilă. Termenul poate desemna și dimensiunea pe care o are un compus binar de atomi, întrucât și acesta este tot imperceptibil, perceptibilitatea fiind, în concepția școlii Vaiśeṣika, criteriul de demarcație dintre magnitudine și minuscul.

aṇormahataścopalabdhyanupalabdhiḥ nitye vyākhyāte | VII. 1. 8 |

VII. 1. 8. În cazul celor minuscule, respectiv a celor având magnitudine, non-percepția, respectiv percepția, au fost explicate ca fiind eterne.

Textul sanskrit nu asociază minusculul (*aṇu*) cu non-percepția (*anupalabdhī*) și pe ceea ce are magnitudine (*mahat*) cu percepția (*upalabdhī*). Ba chiar, ordinea în care figurează termenii „minuscul”

și „magnitudine” nu este aceeași cu cea în care figurează corespondentele lor, adică „non-percepția” și „percepția”. Textul vorbește despre „cazul celor minuscule și a celor având magnitudine” și despre „percepție și non-percepție”, asocierea dintre acestea realizându-se însă prin încrucișare.

kāraṇabahutvācca | VII. 1. 9 |

VII. 1. 9. [Magnitudinea este produsă] datorită unei multiplicități de cauze [minuscule].

ato viparītamaṇu | VII. 1. 10 |

VII. 1. 10. Opus acesteia este ceea ce e minuscul.

aṇumahaditi tasmin viśeṣabhāvāt viśeṣābhāvācca | VII. 1. 11 |

VII. 1. 11. „Minuscul” și „având magnitudine” [se folosesc] cu referire la ceva datorită non-existenței unei particularități, respectiv datorită existenței particularității.

Traducerea română a acestui verset are în vedere interpretarea potrivit căreia magnitudinea se referă la existența unei dimensiuni particulare (*viśeṣa*), relative, determinate, pe când, în cazul a ceea ce este minuscul, o astfel de dimensiune particulară, relativă, lipsește.

Totuși, topica versiunii sanskrite sugerează mai degrabă o asociere între ceea ce e minuscul și existența unei anumite particularități, respectiv între ceea ce are magnitudine și non-existența respectivei particularități (*viśeṣa*). Particularitatea care ar putea fi avută în vedere, în cazul în care acesta este sensul intenționat de Kaṇāda, ar putea fi acea particularitate absolută (*atyantaviśeṣa*) pe care o are orice atom și care lipsește în cazul substanțelor compozite.

Am preferat prima interpretare deoarece este mai bine încadrată în context, are mai multă relevanță filosofică și este cea pentru care optează, chiar dacă nu în moduri foarte clare, și comentatorii clasici ai textului.

ekakālatvāt | VII. 1. 12 |

VII. 1. 12. Deoarece [doar] una [este experimentată] într-un anumit moment.

dr̥ṣṭāntācca | VII. 1. 13 |

VII. 1. 13. Și datorită exemplelor [de folosire a celor doi termeni, ceva este fie minuscul, fie cu magnitudine].

Sensul versetelor VII. 1. 12 și VII. 1. 13 este foarte neclar, textul sanskrit fiind destul de eliptic. Am reconstruit cele două versete astfel încât ele să poarte un sens întrucâtva similar cu cel al versetului VI. 1. 11. Totuși, este greu de spus dacă, într-adevăr, acesta este sensul intenționat de Kaṇāda și nici comentatorii săi clasici nu oferă interpretări convingătoare ale acestor versete. Interpretarea pentru care am optat afirmă că magnitudinea și minusculul reprezintă concepte antagonice, după cum reiese și din situațiile concrete ale utilizării lor, unul referindu-se la prezența unei anumite particularități, iar celălalt la absența ei.

DIMENSIUNEA CA ATRIBUT

În sistemul școlii Vaiśeṣika, dimensiunea (*parimāṇa*) reprezintă un atribut (*guṇa*); așadar, și diversele subtipuri de dimensiune – dimensiunea atomică, minusculă (*aṇu*, *aṇutva*), magnitudinea (*mahat*, *mahattva*), lungimea (*dīrgha*), scurtimea (*hrasva*) – reprezintă tot atribute. Versetele VII. 1. 4-VII. 1. 7 scot în evidență o anumită caracteristică generală a atributelor, pe care o împărtășesc chiar și acțiunile, și anume faptul că un atribut (respectiv, o acțiune) nu poate fi predicat cu privire la un alt atribut (respectiv, o altă acțiune). Atributele rezidă doar în substanțe, pot fi predicate doar cu referire la substanțe, nu și cu referire la atribute. Vezi și versetul I. 1. 16.

„Lungimea” (*dīrgha*) și „scurtimea” (*hrasva*) sunt strâns legate de conceptele de „minuscul” (*aṇu*, *aṇutva*) și magnitudine (*mahat*, *mahattva*), în sensul că atomii și compușii atomici binari imperceptibili sunt „scurți”, pe când compușii perceptibili constituiți din mai mult de trei atomi sunt „lungi”.¹

aṇutvamahattvayorāṇutvamahattvābhāvaḥ karmaguṇairvyākhyātāḥ | VII. 1. 14 |

VII. 1. 14. Non-existența [noțiunii] de „minuscul” și de „magnitudine” cu referire la minuscul și la magnitudine este explicată prin intermediul cazului atributelor și al acțiunilor.

¹ Pentru analize mai ample asupra atributului „dimensiunii”, vezi Madhavananda 1996:202-205, Ui 1917:94-98, Potter 1995:123-124.

karmabhiḥ karmāṇi guṇaiśca guṇāḥ vyākhyātāḥ | VII. 1. 15 |

VII. 1. 15. S-a explicat că acțiunile [sunt lipsite] de acțiuni, iar atributele de atribute.

aṇutvamahattvābhyāṃ karmaguṇāśca | VII. 1. 16 |

VII. 1. 16. Acțiunile și atributele [sunt explicitate ca fiind incompatibile] cu noțiunile de „minuscul” și „magnitudine”.

etena dīrghatvahrastvā vyākhyāte | VII. 1. 17 |

VII. 1. 17. Prin aceasta sunt explicitate [și] noțiunile de „lung” și „scurt”.

DIMENSIUNILE ETERNE ȘI DIMENSIUNILE NON-ETERNE¹

anitye'nityam | VII. 1. 18 |

VII. 1. 18. În cazul celor non-eterne, [dimensiunea] este non-eternă.

nitye nityam | VII. 1. 19 |

VII. 1. 19. În cazul celor eterne, [dimensiunea] este eternă.

nityam parimaṇḍalam | VII. 1. 20 |

VII. 1. 20. Dimensiunea atomică este eternă.

„Dimensiunea atomică” (*pārimāṇḍalya*) nu reprezintă atât o dimensiune determinată, măsurabilă, perceptibilă, cât, mai degrabă, o dimensiune abstractă, postulată și nu percepută. Termenul „*pārimāṇḍalya*” are un sens de „sfericitate”, care sugerează absența determinațiilor.

Relevant pentru caracterul abstract, nedeterminat, al acestui tip de dimensiune este faptul că autorii mai târzii ai școlii vor atribui acest tip de dimensiune și substanțelor având dimensiuni infinite, cum ar fi eterul (*ākāśa*). Ei vor distinge între „dimensiunea atomică minusculă” (*aṇu pārimāṇḍalya*), specifică atomilor (*paramāṇu*), și „dimensiunea atomică având magnitudine” (*mahat pārimāṇḍalya*), specifică substanțelor nelimitate, cum ar fi eterul. În felul acesta, este

¹ O analiză mai detaliată a acestei teme în Keith 1921:188.

evident că școala nu concepe această „sfericitate” (*parimaṇḍala*) ca pe o dimensiune sferică care, din motive pur factuale, ar fi prea redusă pentru a fi accesibilă percepției, ci, mai degrabă, o concepe ca pe o abstracție postulatată în mod rațional.

avidyā ca vidyāliṅgam | VII. 1. 21 |

VII. 1. 21. Și ne-cunoașterea poate fi un indiciu al cunoașterii.

Versetul reprezintă o replică la o eventuală obiecție privind posibilitatea de a afirma existența acestei „dimensiuni atomice” (*pārimāṇḍalya*), în condițiile în care aceasta se sustrage percepției. Kaṇāda, într-un limbaj poate nu tocmai clar, remarcă faptul că ne-cunoașterea unui element nu probează non-existența acelui element. Sau, altfel spus, non-perceperea unui element nu probează imposibilitatea de a cunoaște în vreun fel acel element.

SUBSTANȚELE CARE AU DIMENSIUNE IMPERCEPTIBILĂ

Versetele VII. 1. 22-VII. 1. 25 discută despre substanțele a căror dimensiune nu poate fi percepută; mai precis, este vorba despre eter (*ākāśa*), sine (*ātman*), spațiu (*dīś*) și timp (*kāla*) – substanțe a căror dimensiune este infinită – și despre minte (*manas*) – a cărei dimensiune este dimensiunea atomică minusculă. Textul folosește termenul „*mahat*” – „magnitudine” cu referire la eter și la sine, însă magnitudinea lor este de un cu totul alt tip decât cea a substanțelor compuse limitate; magnitudinea eterului și a sinelui este infinită și, prin aceasta, se sustrage percepției.¹

Versetele VII. 1. 24 și VII. 1. 25 stabilesc caracterul omniprezent, dimensiunea infinită a spațiului și a timpului. Întrucât în școala Vaiśeṣika spațiul și timpul nu sunt considerate în mod newtonian, ca spațiu și timp absolut, ci sunt considerate ca relații de tip spațial, respectiv de tip temporal, dimensiunea infinită a spațiului și a timpului are mai degrabă un sens ce implică posibilitatea universală a relaționării, atât sub aspect spațial cât și sub aspect temporal. Spațiul este infinit, omniprezent, în sensul că orice entitate din Univers poate stabili relații de ordin spațial cu oricare altă entitate; nu este vorba despre afirmarea existenței unui receptacol universal, ci despre afirmarea existenței unui element prin intermediul căruia orice obiect din Univers, fără nicio restricție,

¹ O discuție asupra substanțelor de dimensiune infinită, în Jha 1982:54.

poate stabili relații spațiale cu orice alt obiect. Comentariul lui Śaṅkara Mīśra chiar pune în legătură omniprezența spațiului cu posibilitatea nelimitată de a aplica atribute ca „depărtat” (*para*) și „apropiat” (*apara*) cu referire la orice obiect.

Tot astfel, timpul este omniprezent, de dimensiuni nelimitate, întrucât este posibilă stabilirea unor relații temporale între orice eveniment din Univers.

Textul pare să considere timpul sub aspectul său causal, timpul fiind unul dintre factorii care concură la transformarea cauzei în efect (în acest sens, vezi versetul V. 2. 26). Din păcate, Kaṇāda nu este prea explicit cu privire la modul în care acest aspect al timpului dă seama de omniprezența sa, de dimensiunile sale nelimitate. Śaṅkara Mīśra, pentru a putea prezenta acest verset ca pe un argument în favoarea caracterului omniprezent, infinit, al timpului, îl interpretează ca afirmând: „Timpul se referă la cauza [producerii], la nivelul substanței, a noțiunilor de „depărtat”, „apropiat”, „împreună cu/odată cu, „simultan”, „non-simultan”, „lent”, „rapid”.¹

vibhavān mahānākāśastathā cātmā | VII. 1. 22 |

VII. 1. 22. Datorită omniprezenței [sale], eterul are magnitudine și, tot astfel, și sinele.

tadabhāvādaṇu manaḥ | VII. 1. 23 |

VII. 1. 23. Datorită non-existenței acestei [magnitudinii], mintea este minusculă.

guṇairdig vyākhyātā | VII. 1. 24 |

VII. 1. 24. Spațiul este explicat [ca fiind omniprezent] prin atributele [sale].

kāraṇena kālāḥ | VII. 1. 25 |

VII. 1. 25. Timpul [este explicat] prin cauze.

¹ *parāparavyatikarayaugapadyāgapadyacirakṣiprapratyayakāraṇe dravye kālā itisamākhyānam* – Gaugh 1975:208.

X. 3. UNITATEA ȘI SEPARAȚIA

UNITATEA ȘI SEPARAȚIA: PREZENTARE

Unitatea (*ekatva*) și separația (*prthaktva*) sunt considerate, în școala Vaiśeṣika, drept atribute ale substanței. Unitatea este aceea prin care un compositum se înfățișează ca un obiect unitar, iar separația este acel atribut care, aplicat unei mulțimi de obiecte, face ca fiecare dintre acestea să apară ca entități independente și nu ca participante la o unitate.¹ Versetul VII. 2. 1 arată că, pentru a se realiza sinteza într-un singur obiect, atributul unității (*ekatva*) este necesar. Un obiect unitar nu se poate reduce la părțile sale componente; este necesară existența unui principiu unificator, care are existență independentă, distinctă de cea a elementelor constituente. Același lucru este afirmat în VII. 2. 2 despre separație (*prthaktva*), care trebuie admisă ca un principiu necesar ce dă seama de existența independentă a entităților care fac parte dintr-o mulțime.²

Unitatea și separația reprezintă atribute (*guṇa*) și astfel ele nu pot constitui substrat al altor atribute; textul face aceeași remarcă și cu privire la alte atribute, cum ar fi „minuscul” (*anu*, *anutva*), „magnitudine” (*mahat*, *mahattva*) etc. (VII. 2. 3).

Unitatea și separația nu se pot afirma cu privire la orice, ci doar la substanțe; în ciuda a ceea ce pare să susțină experiența, Kaṇāda consideră că atributele și acțiunile nu pot fi caracterizate de unitate și separație, nici măcar dacă acestea sunt considerate într-un mod secundar.

Textul insistă destul de mult asupra imposibilității de a aplica atributul „unității” la tot ceea ce există. Ba chiar, sintagma „*sarvaikatva*” din VII. 2. 4, tradusă prin „toate [sunt caracterizate] de unitate”, ar putea fi interpretată ca „unitate universală”, „unitate a tuturor”. În acest caz, textul ar respinge teoria unității absolute a tot ceea ce există, teorie promovată în acea perioadă în Upanișade și care, ulterior, va dobândi consacrarea în India. O astfel de interpretare și-ar găsi sprijin și în atenția deosebită pe care Kaṇāda o acordă respingerii acestei idei, care este în deplină consonanță cu importanța deosebită pe care monismul universal, non-dualismul, o dobânda în peisajul ideologic al Indiei antice.

¹ Madhavananda 1996:199-202.

² Keith 1921:189, Vezi și Madhavananda 1996:205-207, Jha 1982: 299-310, Potter 1995:53.

Totuși, niciunul dintre comentatorii clasici ai textului nu interpretează versetele VII. 2. 4-VII. 2. 6 ca pe o combatere a monismului upanișadic, ci le dau o interpretare având o relevanță filosofică mai redusă și anume, ca reprezentând simpla afirmare a non-existenței atributului unității în attribute și acțiuni.

rūparasagandhasparsavyatirekādarthāntaramekatvaṃ | VII. 2. 1 |

VII. 2. 1. Unitatea reprezintă un obiect distinct și este diferită de culoare, gust, miros și tactilitate.

tathā prthaktvaṃ | VII. 2. 2 |

VII. 2. 2. Tot astfel, [și] separația.

ekatvaikapṛthaktvayorekatvaikapṛthaktvābhāvo 'ṇutvamahattvā bhyāṃ vyākhyātaḥ | VII. 2. 3 |

VII. 2. 3. Non-existența unității și a separației în unitate și în separație se explică prin intermediul [celor spuse despre] „minuscul” și „magnitudine”.

niḥsaṃkhyatvāt karmaguṇānām sarvaikatvaṃ na vidyate | VII. 2. 4 |

VII. 2. 4. Datorită faptului că acțiunile și attributele sunt lipsite de număr, nu toate [sunt caracterizate] de unitate.

„*Sarvaikatvaṃ na vidyate*” – literal, „nu poate fi găsită unitatea în cazul tuturor”.

bhrāntaṃ tat | VII. 2. 5 |

VII. 2. 5. Această [concepție despre unitatea tuturor] reprezintă o confuzie.

ekatvābhāvādbhaktistu na vidyate | VII. 2. 6 |

VII. 2. 6. Unitatea, datorită non-existenței [sale], nu poate fi găsită nici într-un mod secundar.

NON-EXISTENȚA UNITĂȚII ȘI A SEPARAȚIEI CAUZEI ȘI EFECTULUI

Este reafirmată o teorie care, în timp, va dobândi consacrarea și anume aceea a non-existenței efectului în cauză (Vezi versetele I. 2.

1-I. 2. 2!). Cauza (*kāraṇa*) și efectul (*kārya*) sunt conectate – și, prin aceasta, între ele nu există separație (*prthaktva*) – însă această conexiune nu presupune preexistența efectului în cauză, așa cum susțineau alte școli filosofice ale vremii – și, prin aceasta, relația dintre ele nu este una de unitate (*ekatva*).

kāryakāraṇayorekatvaikapṛthaktvābhāvādekatvaikapṛthaktvaṃ na vidyate | VII. 2. 7 |

VII. 2. 7. Unitatea și separația efectului și cauzei nu există datorită non-existenței unității și separației [între cauză și efect].

etadanityanīṭayorvyākhyātam | VII. 2. 8 |

VII. 2. 8. Aceasta este afirmată cu privire la cele două [elemente] non-eterne, [adică cu privire la cauză și la efect].

X. 4. CONJUNCȚIA ȘI DISJUNCȚIA

CONJUNCȚIA ȘI DISJUNCȚIA: PREZENTARE

Conjuncția (*samyoga*) și disjuncția (*vibhāga*) sunt considerate, în sistemul Vaiśeṣika, tot ca atribute (*guṇa*) ale unor substanțe. Așadar, despre ele nu se pot predica alte atribute (VII. 2. 11-VII. 2. 12). Pentru Vaiśeṣika, atât conjuncția cât și inherența (*samavāya*) reprezintă un tip de relație, de asociere între două entități; ceea ce dă distincția dintre ele este faptul că, în cazul inherenței, relaționarea este necesară, pe când, în cazul conjuncției, este contingentă. Două entități care se găsesc într-o relație de inherență sunt, prin înseși naturile lor, asociate una celeilalte, disocierea fiind din principiu imposibilă. În schimb, conjuncția are loc atunci când două entități ce există independent una de alta relaționează într-un mod contingent.

Conjuncția nu reprezintă o relaționare a naturilor celor două entități, un atribut intrinsec lor, ci doar o asociere produsă, cauzată. Fiind vorba despre un atribut produs, conjuncția este temporală și e urmată de disjuncție.¹ Versetul VII. 2. 9 detaliază tocmai acest aspect, al caracterului produs, cauzat, al conjuncției, scoțând în evidență cauzele acesteia.

¹ Jha 1982:301-304, 326-331, Madhavananda 1996:207-210, Potter 1995:121-122.

anyatarakarmaja ubhayakarmajaḥ saṃyogajaśca saṃyogaḥ
| VII. 2. 9 |

VII. 2. 9. Conjuncția ia naștere prin acțiunea unuia, ia naștere prin acțiunea ambilor sau ia naștere prin [altă] conjuncție.

etena vibhāgo vyākhyātaḥ | VII. 2. 10 |

VII. 2. 10. Prin aceasta se explică [și] disjuncția.

saṃyogavibhāgayoḥ saṃyogavibhāgābhāvo 'ñutvamahattvābhyāṃ
vyākhyātaḥ | VII. 2. 11 |

VII. 2. 11. Non-existența conjuncției și a disjuncției în conjuncție și în disjuncție este explicată prin intermediul [celor spuse despre] „minuscul” și „magnitudine”.

Vezi versetele VII. 1. 14-VII. 1. 16!

karmabhiḥ karmāṇi guṇaiṅca guṇā aṇutvamahattvābhyāmiti
| VII. 2. 12 |

VII. 2. 12. Acțiunile [sunt lipsite] de acțiune, atributele [sunt lipsite] de atribute – aceasta [se explică tot] prin intermediul [celor spuse despre] „minuscul” și „magnitudine”.

RELATIA DINTRE CAUZĂ ȘI EFECT – DISTINCTĂ
DE CONJUNCȚIE ȘI DE DISJUNCȚIE

yutasiddhyabhāvāt kāryakāraṇayoḥ saṃyogavibhāgau na vidyate
| VII. 2. 13 |

VII. 2. 13. Datorită non-existenței în mod independent, nu există conjuncție și disjuncție între efect și cauză.

Natura cauzei și cea a efectului nu le permite acestora să intre într-o relație de conjuncție sau de disjuncție. Conjuncția se poate produce doar între entitățile ce pot exista în mod independent (*yuta-siddhi*) și care, doar în mod contingent, ajung să relaționeze. În schimb, relația dintre cauză și efect este de tipul inherenței (*sama-*

vāya) întrucât disocierea lor este din principiu imposibilă; ele nu pot intra niciodată în conjuncție deoarece nu a existat niciun moment în care ele să fi fost disociate.

Versetul neagă faptul că efectul și cauza ar exista în mod independent, folosind pentru „existență independentă” termenul de „*yutasiddhi*”. Negația acestui termen, „*a-yutasiddhi*” – „non-existență independentă”, „asociere invariabilă/necesară”, va deveni unul dintre termenii consacrați ai sistemului Vaiśeṣika, prin care autorii ulteriori ai școlii vor explicita inherența. Kaṇāda însuși nu face apel la termenul de „*ayutasiddhi*” – „non-existență independentă”, „asociere invariabilă/necesară” în discuția sa asupra inherenței, însă este de remarcat faptul că el are cunoștința de acest concept pe care, de asemenea, îl asociază conceptului de „inherență”.

CARACTERUL CONVENȚIONAL AL LEGĂTURII DINTRE CUVÂNT ȘI OBIECT; IMPOSIBILITATEA EXPLICĂRII ACESTEI RELAȚII CA O CONJUNCȚIE

Semiotica indiană a cunoscut o dezvoltare foarte elaborată în Antichitate. *Vaiśeṣika Sūtra* încă nu încorporează idei semiotice foarte elaborate deși, în etapele sale ulterioare, școala va elabora ample analize de tip semiotic.

În ceea ce privește relația dintre un cuvânt și obiectul pe care acesta îl denotă, textul se rezumă la a respinge posibilitatea ca această relație să fie una de conjuncție și afirmă că asocierea dintre cuvânt și obiect este „convențională” (*sāmayika*), convenția în cauză nereprezentând însă atât un consens uman, cât, mai degrabă, o decizie a divinității, luată dintru eternitate.

Cuvântul și obiectul nu se pot găsi într-o relație de conjuncție întrucât o astfel de relație se poate produce doar între două substanțe. Însă cuvântul (*śabda*), conform școlii Vaiśeṣika, reprezintă un atribut (*guṇa*) (VII.2. 14); în plus, uneori, obiectul denotat poate să fie, el însuși, fie tot un atribut (VII.2. 15), fie ceva non-existent (VII.2. 17).

Kaṇāda aderă la arhaicele teorii vedice referitoare la originea divină a limbajului; asocierea convențională dintre cuvânt și obiect este una prestabilită la nivel divin, nereprezentând o simplă convenție umană.

guṇatvāt | VII. 2. 14 |

VII. 2. 14. Datorită statutului [său] de atribut, [un cuvânt nu este în relație de conjuncție cu obiectul denotat].

guṇo'pi vibhāvyate | VII. 2. 15 |

VII. 2. 15. De asemenea, [uneori] este denotat un atribut [de către cuvânt].

niṣkriyatvāt | VII. 2. 16 |

VII. 2. 16. Datorită lipsei de acțiune [între cuvânt și obiectul denotat de el, cuvântul și obiectul nu sunt în relație de conjuncție].

asati nāstīti ca prayogāt | VII. 2. 17 |

VII. 2. 17. Și datorită folosirii lui „nu este” pentru cele non-existente.

śabdārthābhāvaḥ sambandhī | VII. 2. 18 |

VII. 2. 18. Cuvântul și obiectul nu sunt într-o legătură [de tipul conjuncției].

saṃyogino daṇḍāt samavāyino viśeṣācca | VII. 2. 19 |

VII. 2. 19. [Cunoașterea unui toiag pe baza cuvântului „toiag” se produce] datorită aceluia care este în conjuncție cu toiagul și în care sunt inerente [anumite] particularități.

Versetul este ușor neclar, în special datorită formei sale foarte eliptice. Totuși, pare să se afirme faptul că recunoașterea sensului unui cuvânt nu implică a avea o relație cu obiectul denotat de acel cuvânt, nu presupune prezența respectivului obiect, ci se bazează exclusiv pe o anumită stare particulară a subiectului, mai precis pe cunoașterea limbajului, pe capacitățile lingvistice deținute de subiect. Aparent, deoarece se face referire la „acela care este în conjuncție cu toiagul” (*saṃyogino daṇḍāt*), și toiagul ar fi implicat în acest proces de recunoaștere a sensului cuvântului „toiag”; totuși, contextul sugerează mai degrabă intenția lui Kaṇāda de a arăta că recunoașterea sensului cuvântului „toiag” își găsește originea într-o persoană (care, eventual, se poate găsi într-o relație de conjuncție cu toiagul), într-o anumită condiție particulară a acestuia și nu într-un obiect, nu în acțiunea exercitată de un obiect.

sāmayikaḥ śabdādartha pratyayaḥ | VII. 2. 20 |

VII. 2. 20. Recunoașterea unui obiect pe baza unui cuvânt este convențională.

X. 5. DEPĂRTAREA ȘI APROPIEREA

ekadikkālābhyāmekakālābhyām sannikṛṣṭaviprakṛṣṭābhyām paramaparañca | VII. 2. 21 |

VII. 2. 21. [Noțiunile] de „depărtat” și „apropiat” [iau naștere] datorită unei perechi [de obiecte situate în] același loc, în același timp, datorită [noțiunilor] de „contact” și „disociere”.

Textul sanskrit nu conține niciun cuvânt corespunzând termenului „pereche”, care apare în traducerea română, însă folosirea numărului dual în acest verset justifică introducerea cuvântului „pereche”.

„Același loc” (*ekadiś*) – literal, „într-un singur spațiu/loc”.

„Același timp” (*ekakāla*) – literal, „într-un singur timp”.

Sunt discutate atributele de tip relațional ale depărtării (*apara*) și apropierii (*para*). Acestea pot avea atât un sens temporal cât și unul spațial; pot desemna atât o relaționare temporală, cât și una spațială.¹ Textul pune în legătură atributele „depărtare” și „apropiere” cu alți doi termeni relaționali și anume „contact” (*saṃkṛṣṭa*) și „disociere” (*viprakṛṣṭa*).

kāraṇaparavātkāraṇāparavācca | VII. 2. 22 |

VII. 2. 22. Și datorită îndepărtării cauzei sau datorită apropierii cauzei.

Śaṅkara Mīśra echivalează „cauza” (*kāraṇa*) despre care se discută în acest verset cu timpul (*kāla*), considerat drept una dintre cauzele apariției noțiunilor de „depărtare” și „apropiere”, și consideră că prezența acestor atribute la nivelul timpului este cauza cunoașterii lor. Fără a da vreo explicație pentru această restricționare, Śaṅkara Mīśra nu menționează și spațiul (*diś*) drept una dintre cauzele posibile ale cunoașterii atributelor „depărtare” și „apropiere”.

¹ Madhavananda 1996:211-212, Jha 1982:352-357, Keith 1921:191, Potter 1995:52-53.

Śaṅkara Mīśra nu este prea convingător în modul în care caută să surprindă sensul intenționat de Kaṇāda în acest verset foarte puțin explicit.

paratvāparatvayoḥ paratvāparatvābhāvo 'ñutvamahattvābhyāṃ vyākhyātaḥ | VII. 2. 23 |

VII. 2. 23. Non-aplicabilitatea depărtării și a apropierii cu referire la depărtare și apropiere este explicată prin intermediul [celor spuse despre] „minuscul” și „magnitudine”.

„*Abhāva*” (tradus aici prin „non-aplicabilitate”) – literal, „non-existență”.

karmabhiḥ karmāṇi guṇairguṇāḥ | VII. 2. 24 |

VII. 2. 24. Acțiunile [sunt lipsite] de acțiuni și atributele [sunt lipsite] de atribute.

Ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā consideră versetul VII. 2. 24 ca pe un verset unitar, spre deosebire de majoritatea celorlalte ediții, care îl despart pe acesta în două versete. Datorită acestei diferențe de editare, există un decalaj de un verset între numerotația versetelor rămase până la finalul capitolului VII. 2 între ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā și celelalte ediții ale textului.

„Apropierea” (*apara*) și „depărtarea” (*para*) reprezintă, ele însele, atribute și astfel, cu referire la ele, nu pot fi predicate alte atribute; situații similare au mai fost discutate pe parcursul textului în expunerea cu privire la atribute și la acțiuni, în genere, (versetele VII. 1. 14-VII. 1. 16) și în cea privitoare la alte atribute, precum „minuscul” (*aṇutva*) și „magnitudine” (*mahattva*).

XI. INHERENȚA

Inherența (*samavāya*) reprezintă cea de-a șasea categorie (*padārtha*) acceptată de Kaṇāda. Este o categorie sintetică, în sensul că relaționează două entități. Spre deosebire de conjuncție, tipul de relaționare presupus de inherență este etern, fiind vorba despre o relaționare naturală, intrinsecă, a celor două entități. Relaționarea se produce prin însăși natura entităților implicate, nefiind produsă de cauze extrinseci. Mai mult, una dintre definițiile consacrate pe care inherența le-a primit în literatura Vaiśeṣika, cea a lui Praśastapāda, califică această relație ca fiind cea dintre entități care nu pot exista separat. Autorii școlii au acordat destul de mult spațiu discutării distincției dintre inherență și conjuncție (*saṃyoga*) și, în acest context, au considerat drept esențial caracterul non-produs, natural, necesar, al inherenței, în opoziție cu caracterul condiționat, contingent, al conjuncției.¹

Kaṇāda nu oferă o definiție foarte elaborată a inherenței, rezumându-se la prezentarea relației dintre cauză și efect ca un tip paradigmatic de inherență. Autorii ulteriori ai școlii formulează însă definiții mai elaborate, considerând inherența ca fiind „asocierea invariabilă/necesară”, „non-existența în mod independent” (*ayutāsiddha*) a două entități (Praśastapāda) sau acel tip de asociere dintre două entități care nu pot exista una fără cealaltă (Vātsīyāna).²

Inherența este tipul de relație prin care sunt asociate partea (*avayava*) și întregul (*avayavin*), cauza (*kāraṇa*) și efectul (*kārya*), substanța (*dravya*) și atributele (*guṇa*) sale specifice, substanța și acțiunile sale, substanțele eterne și individualitatea ultimă (*atyanta viśeṣa*) specifică fiecăreia. Exemple concrete de inherență frecvent întâlnite în literatura școlii sunt: relația dintre fiecare dintre cele două jumătăți ale unui întreg și întregul în cauză, relația dintre tată și fiu etc.

Un aspect important al inherenței, care totodată dă seama de distincția dintre aceasta și conjuncție, este faptul că ordinea termenilor, în cazul inherenței, nu este aleatorie și nu poate fi schimbată. Atributele inheră în substanță, însă substanța nu inheră în atribute.

Inherența este postulată ca o categorie aparte, iar aceasta reprezintă un indiciu al unui nivel ridicat de elaborare filosofică al

¹ Jha 1982:677.

² Madhavananda 1996:13-16, Hiriyanna 1994:235-236, Warder 1998: 108, Jha 1982:30, 675-676, 678-680, Keith 1921:196-198, Potter 1995:50-51.

școlii Vaiśeṣika, care nu se rezumă la a considera realitatea sub aspectul elementelor sale componente, considerate separat, ci abordează Universul în mod sintetic, identificând nu doar elemente componente ci și relații. Tocmai astfel se explică faptul că una dintre cele șase categorii ale școlii (sau șapte, cum vor fi ulterior) este pur relațională, prin intermediul căreia ia naștere o perspectivă sintetică asupra realității.

Vaiśeṣika susține că inherența este eternă, chiar dacă entitățile între care se stabilește acest tip de relație sunt destructibile. În plus, inherenței i se atribuie atributul unității (*eka*), relația de inherență fiind întotdeauna aceeași, chiar dacă entitățile între care ea se stabilește pot fi de tipuri foarte diverse. Vaiśeṣika consideră inherența într-un mod cât se poate de abstract, ca reprezentând relaționare necesară, intrinsecă, la cel mai general mod cu putință. O aceeași relație de inherență dă naștere asocierii dintre cauză și efect, substanță și atribut, parte și întreg. Pe temeiul caracterului unitar, textele școlii compară inherența cu existența (VII. 2. 27), în sensul că așa cum existența este unică, deși se aplică tuturor lucrurilor în întreaga lor diversitate, tot astfel și inherența este unică, deși relaționează în moduri destul de variate o mare diversitate de entități.

ihedamiti yataḥ kāryakāraṇayoḥ sa samavāyaḥ | VII. 2. 25 |

VII. 2. 25. „Aceasta este în aceea” – deoarece se afirmă astfel despre cauză și efect, acest [tip de relație dintre ele] reprezintă inherența.

„Aceasta este în aceea” (*ihedam*) – literal, „aceasta este aici”.

dravyatvaguṇatvapraṭiśedho bhāvena vyākhyātaḥ | VII. 2. 26 |

VII. 2. 26. Respingerea naturii de substanță și a naturii de atribut [cu privire la inherență] este explicitată prin intermediul existenței.

Așa cum existența, deși se aplică tuturor substanțelor și atributelor, este totuși altceva decât substanța și atributul, nu este reducibilă la acestea, tot astfel și inherența, deși se aplică substanțelor și atributelor, este totuși altceva decât ele, nu poate fi redusă la acestea.

Pentru analogia cu existența, vezi versetele I. 2. 8-I. 2. 16!

tattvambhāvena | VII. 2. 27 |

**VII. 2. 27. Unitatea [sa] [este explicată] prin inter-
mediul existenței.**

Vezi versetele I. 2. 7 și I. 2. 17!

XII. CUNOAȘTEREA

XII. 1. DIFERITELE TIPURI DE CUNOAȘTERE

În școala Vaišeșika, cunoașterea (*buddhi*, *jñāna*) este „retrogradată” din punct de vedere ontologic, conferindu-i-se un statut de simplu atribut (*guṇa*) – și încă de atribut accidental – al sinelui (*ātman*).¹ Alte școli indiene de filosofie au exaltat cunoașterea (cel puțin în formele sale având ca obiect absolutul), conștiința, mergând până la identificarea acestora cu absolutul. Vaišeșika adoptă o perspectivă mai puțin metafizică, mai „realistă”, mai apropiată de simțul comun, considerând cunoașterea drept un atribut întotdeauna particular, determinat, caracterizat de multiplicitate, al sinelui (*ātman*). Spre deosebire de monismul idealist al Vedāntei, conturat deja la acea vreme în Upanișade, Vaišeșika nu acceptă existența unei cunoașteri absolute și unice, nu ridică adevărul la rangul de principiu absolut, ci îi conferă, cel mult, o valoare empiric-pragmatică.

Totuși, cunoașterii îi este atribuită o anumită eficacitate soteriologică, în sensul că recunoașterea sinelui lipsit de atribute și de acțiuni drept natură proprie și respingerea identificării cu corpul conduce la eliberarea din starea de înlănțuire. Însă și în acest caz, spre deosebire de alte școli, eliberarea nu se produce ca urmare a dobândirii unei cunoașteri de ordin superior, ci, mai degrabă, ca urmare a îndepărtării unei anumite erori, mai precis, ca urmare a respingerii identificării eronate de sine. Relevantă în acest sens este concepția școlii Vaišeșika potrivit căreia sinele în starea sa eliberată este cu desăvârșire lipsit de orice fel de cunoaștere.

CUNOAȘTEREA: PREZENTARE RETROSPECTIVĂ

dravyeṣu jñānam vyākhyātam | VIII. 1. 1 |

VIII. 1. 1. Cunoașterea a fost explicată în [cele spuse] despre substanțe.

tatrātmā manścāpratyakṣe | VIII. 1. 2 |

¹ Potter 1995:147-148.

VIII. 1. 2. Dintre aceste [substanțe], sinele și mintea sunt imperceptibile.

„Dintre aceste [substanțe]” – în text, „*tatra*”, literal „acolo”.

Nu doar sinele (*ātman*) și mintea (*manas*) sunt imperceptibile, ci și eterul (*ākāśa*), timpul (*kāla*), spațiul (*diś*), aerul (*vāyu*) și atomii (*paramāṇu*), indiferent de tipul lor. Existența și natura tuturor acestor elemente este cunoscută în mod inferențial.

jñānanirdeśe jñānani śpattividhiruktā | VIII. 1. 3 |

VIII. 1. 3. În descrierea cunoașterii, s-a vorbit despre modul în care apare cunoașterea.

Pasajele avute în vedere de versetele VIII. 1. 1 și VIII. 1. 3 sunt cele din capitolul III, unde, în mod colateral, se discută și despre cunoaștere. Capitolul III inferează existența sinelui pe baza experienței cunoașterii și, în contextul acestei discuții, se fac câteva remarci și cu privire la condițiile apariției cunoașterii.

În general, autorii Vaiśeṣika au scos în evidență faptul că apariția cunoașterii necesită co-existența, co-actualizarea (*sāmagrī*) mai multor factori cauzali: sinele (*ātman*), mintea, la care, în cazul cunoașterii perceptuale (*pratyakṣa*), se adaugă simțurile (*indriya*) și obiectul cunoscut (*viśaya*).

CUNOAȘTEREA SUBSTANȚEI, ATRIBUTELOR, ACȚIUNILOR, A UNIVERSALULUI ȘI A PARTICULARULUI

Atributele (*guṇa*) și acțiunile (*karma*) nu sunt niciodată cunoscute în mod independent, ci ca inherând într-o substanță (VIII. 1. 4). Astfel, cunoașterea unui obiect de o anumită culoare presupune atât cunoașterea culorii (un atribut) cât și a obiectului în care această culoare inheră (o substanță) (VIII. 1. 9).

Un statut mai aparte îl au categoriile universalului (*sāmānya*) și particularului (*viśeṣa*), care, fără a fi mai puțin reale, sunt strict noționale, de natură noetic-cognitivă (VIII. 1. 5), ele fiind doar predicate cu referire la substanțe, atribute și acțiuni (VIII. 1. 6).

guṇakarmasu sannikṛṣṭeṣu jñānani śpatterdravyakāraṇam | VIII. 1. 4 |

VIII. 1. 4. În cazul contactului [simțurilor] cu atributele și acțiunile, substanța este cauza apariției cunoașterii.

sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāttata eva jñānam | VIII. 1. 5 |

VIII. 1. 5. Datorită non-existenței universalului și a particularului în universal și în particular, acestea reprezintă doar cunoaștere.

sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmasu | VIII. 1. 6 |

VIII. 1. 6. [Cunoașterea] substanțelor, a atributelor și a acțiunilor face referire la universal și la particular.

dravye dravyaguṇakarmāpekṣam | VIII. 1. 7 |

VIII. 1. 7. [Cunoașterea] substanței face referire la substanțe, attribute și acțiuni.

guṇakarmasu guṇakarmābhāvadguṇakarmāpekṣaṃ na vidyate | VIII. 1. 8 |

VIII. 1. 8. Datorită non-existenței atributelor și a acțiunilor în attribute și în acțiuni, nu există [o cunoaștere cu privire la attribute și la acțiuni] care să facă referire la attribute și la acțiuni.

samavāyinaḥ śvaityācchvaityabuddheśca śvete buddhiḥ te ete kāryakāraṇabhūte | VIII. 1. 9 |

VIII. 1. 9. Cunoașterea a ceva alb provine din albeața substratului inherenței și din cunoașterea albeții. Acestea există în calitate de cauză și efect.

NON-EXISTENȚA UNEI RELAȚII CAUZALE ÎNTRE
DIFERITELE INSTANȚIERI ALE CUNOAȘTERII

dravyeṣvanitaretarakāraṇāḥ | VIII. 1. 10 |

VIII. 1. 10. [Cunoașterea] unor substanțe nu este o cauză a [cunoașterii] altor [substanțe].

kāraṇāyauḡapadyātkāraṇakramācca ghaṭapaṭādibuddhinām kramo na hetuphalabhāvāt | VIII. 1. 11 |

VIII. 1. 11. Succesiunea cunoașterii urciorului, a pânzei și a altora se datorează simultaneității cauzelor sau succesiunii cauzelor, și nu existenței [unei relații] de cauză-efect [între diferitele acte de cunoaștere].

Diferitele instanțieri ale cunoașterii, diferitele acte ale cunoașterii nu se pot găsi niciodată în relație cauzală unele cu celelalte. O eventuală succesiune regulată între diferite acte de cunoaștere se explică nu prin existența unor relații cauzale între acestea, ci prin existența unei relații cauzale între cauzele corespunzătoare ale diferitelor instanțieri ale cunoașterii. Succesiunea actelor de cunoaștere nu se explică în mod direct, prin existența unei relații de determinare între înseși actele de cunoaștere, ci, în mod indirect, prin apelul la succesiunea regulată a cauzelor actelor de cunoaștere avute în vedere.

ALTE TIPURI DE CUNOAȘTERE

ayameṣa tvayā kṛtam bhojayainamiti buddhyapekṣam | VIII. 2. 1 |

VIII. 2. 1. „Acesta”, „acela”, „făcut de tine”, „hrănește-l pe el!” – acestea fac referire la cunoaștere.

drṣṭeṣu bhāvādadṛṣṭeṣvabhāvāt | VIII. 2. 2 |

VIII. 2. 2. Deoarece [aceste expresii] sunt folosite [în cazul] celor percepute și nu sunt folosite [în cazul] celor nepercepute.

„Sunt folosite” și „nu sunt folosite” – în text, „*bhāva*”, respectiv „*abhāva*”, care, literal, înseamnă „există”, respectiv „nu există”.

Versetele VIII. 2. 1-VIII. 2. 2 remarcă existența și a altor tipuri de conținuturi cognitive decât enunțarea atributelor, a acțiunilor, a universalului și a particularului ce rezidă într-o anumită substanță. Mai precis, se arată că pot exista și tipuri de cunoaștere care nu au forma unui enunț ce folosește termeni determinați, ci au forma mai specială a deicticilor („acesta” – *ayam*, „acela” – *eṣa*), a pronumelor personale (*tvayā*) sau a imperativelor. Deși deicticii și pronumele nu au un conținut cognitiv determinat, sensul lor variind în funcție de circumstanțe, deși imperativele reprezintă altceva decât descrierea unei situații existente, și în cazul lor este vorba tot despre cunoaștere, principalul argument adus în sprijinul acestei teze fiind acela că obiectul la care fac referire acești termeni cu un statut mai special este întotdeauna un obiect perceput, cunoscut (VIII. 2. 2). Este imposibilă folosirea unei particule deictice sau a unui pronume pentru a desemna un obiect despre care nu există niciun fel de cunoaștere, iar acesta reprezintă un argument pentru natura noetică, cognitivă, a înțelesului acestor termeni.

artha iti dravyaguṇakarmasu | VIII. 2. 3 |

VIII. 2. 3. „Obiect” – acest [cuvânt] se referă la substanțe, atribute și acțiuni.

RESPINGEREA TEORIEI VEDĂNTINE A QUINTUPLICĂRII

dravyeṣu pañcātmakatvaṃ pratiśiddham | VIII. 2. 4 |

VIII. 2. 4. Faptul că substanțele sunt compuse din cinci elemente este respins.¹

Kaṇāda respinge teoria vedantină a „quintuplicării” (*pañcīkaraṇa*), conform căreia niciuna dintre cele cinci substanțe nu poate fi găsită vreodată în stare pură, ci doar într-un amestec care, chiar și în cazul celei mai pure substanțe, conține doar jumătate din substanța respectivă, cealaltă jumătate fiind constituită dintr-un amestec în care sunt prezente toate celelalte patru substanțe, în proporții egale.² Astfel, chiar și cea mai pură particulă de pământ nu conține mai mult de jumătate pământ, cealaltă jumătate din compoziția sa reprezentând un amestec de apă, eter, foc și vânt.

În opoziție cu această teorie, Kaṇāda susține că substanțele sunt de găsit în stare pură, compositum-urile nereprezentând altceva decât compuși de substanțe având o unică tipologie, neamestecate cu alte substanțe.

În alți termeni, diferența dintre perspectiva vedantină și cea a lui Kaṇāda este aceea că, în timp ce pentru Vedānta existența combinată, amestecată, a celor cinci tipuri de substanțe fizice este necesară, pentru Vaiśeṣika, aceasta are doar un caracter contingent.

ASOCIEREA UNIVOCĂ DINTRE FIECARE SUBSTANȚĂ
ȘI CÂTE UN ANUMIT TIP DE SENZAȚIE

Pentru atributele specifice ale fiecărei substanțe, vezi II. 1.1-II. 1.5!

bhūyastvādgandhavattvācca pṛthivī gandhajñāne prakṛtiḥ | VIII. 2. 5 |

¹ Traducerea acestui verset a fost efectuată după ediția lui A. E. Gough.

² Pentru doctrina quintuplicării, vezi Nedu 2002:30-31,156-157, 215, 255-256.

VIII. 2. 5. Datorită faptului că [pământul] este caracterizat de extindere și miros, în cazul cunoașterii mirosului, pământul este materia.

tathāpastejovāyuśca rasarūpasparśajñāne 'viśeṣāt | VIII. 2. 6 |

VIII. 2. 6. Tot așa, apa, focul și aerul [reprezintă substanța] în cazul cunoașterii gustului, formei și tactului deoarece nu sunt diferite [de acestea].

XII. 2. TIPURI SPECIALE DE CUNOAȘTERE

CUNOAȘTEREA NON-EXISTENȚEI; TIPURILE DE NON-EXISTENȚĂ

Non-existența (*abhāva*) a dat naștere, în filosofia indiană, la mai multe dezbateri decât au avut loc în alte medii filosofice pe această temă.¹ Școala Vaiśeṣika, însă într-o etapă de evoluție ulterioară lui Kaṇāda, consideră non-existența drept o categorie aparte, ireductibilă, care ar constitui o a șaptea categorie (*padārtha*), alături de cele șase admise de autorii școlii încă din perioada redactării textului *Vaiśeṣika Sūtra*. Se considera că non-existența nu reprezintă o simplă absență, un „nimic”, ci o entitate de sine stătătoare. Un argument de ordin epistemic adus uneori în sprijinul acestei afirmații a fost acela că non-existența este cunoscută în același mod ca și cele existente; astfel, un act de percepție, o privire aruncată într-un anumit loc, relevă atât existența anumitor obiecte cât și non-existența altora. Această similitudine în privința modului în care sunt experimentate existența și non-existența a condus la considerarea ambelor drept categorii ale realității. Școala Nyāya consideră chiar că non-existența poate constitui cauza apariției anumitor cunoștințe, exact în același mod ca și existența. Non-existența unui obiect într-un anumit loc poate fi cunoscută prin percepție și poate da naștere cunoașterii referitoare la această non-existență. Fiind capabilă să dea naștere unei anumite cunoștințe, non-existența a fost considerată a fi „ceva” și nu simplă absență.

Chiar dacă non-existența era socotită ca o categorie aparte, o entitate aparte, totuși ea era considerată în relație cu contrapartea

¹ Discuții mai ample asupra modului în care Vaiśeṣika consideră non-existența (*abhāva*), în Tiganait 1983:114, Muller 1899:585-587, Hiriyanna 2005:95-96, Potter 1995:143-146, Keith 1921:204-205, Madhavananda 1996: 16-19.

(*pratiyogin*) sa pozitivă, care era existența entității la care se face referire. Totuși, aceasta nu făcea ca non-existența să fie mai puțin reală decât existența, să reprezinte simpla negație, simpla absență a unei entități existente. Chiar dacă erau considerate în corelație, atât existența cât și non-existența reprezentau entități independente, având, fiecare dintre ele, o natură distinctă.

Vaiśeṣika Sūtra încă nu consideră existența drept o categorie aparte. Totodată, Kaṇāda este mult prea lapidar pentru a putea cunoaște exact poziția sa cu privire la statutul non-existenței și nici comentariile clasice ale textului nu sunt de prea mult folos în această încercare. Versetul IX. 1. 3 afirmă totuși că non-existența (*asat*) reprezintă altceva decât existența, însă nu se dau detalii referitoare la o posibilă diferențiere categorială între existență și non-existență. Totodată, faptul că non-existența nu figurează între cele șase categorii (*padārtha*) expuse în versetul I. 1. 4, ar putea reprezenta un indiciu că aceasta ar fi considerată ca o negație a existenței sau, în orice caz, ceva ce depinde de existență. Totodată, este semnificativ faptul că problema non-existenței (*abhāva*) este discutată de Kaṇāda în contextul unei expuneri ce are ca obiect anumite tipuri mai speciale ale cunoașterii. Așadar, pentru Kaṇāda, problema non-existenței pare să reprezinte mai degrabă o chestiune de ordin epistemic decât una de ordin ontologic. Non-existența nu ar reprezenta atât o categorie ontologică aparte, cât, mai degrabă, obiectul unui tip special de cunoaștere.¹

Probabil că nici pentru Kaṇāda lucrurile nu erau foarte certe în ceea ce privește statutul exact al non-existenței, din moment ce el pare să oscileze între două poziții: pe de o parte, consideră non-existența ca fiind altceva decât existența, ca „ceva” diferit de existență, însă, pe de altă parte, el nici nu îi alocă non-existenței un loc aparte alături de cele șase categorii. Subsumarea non-existenței sub vreuna dintre cele șase categorii este exclusă, întrucât despre trei dintre ele se afirmă în mod explicit că reprezintă existență (versetul I. 2. 7), iar, în ceea ce le privește pe celelalte trei – universalii (*sāmānya*), particularii (*viśeṣa*) și inherența (*samāvaya*) –, și acestea fac referire tot la existență. Oricum, reducerea non-existenței la oricare dintre aceste ultime trei categorii este, evident, imposibilă.

Vaiśeṣika Sūtra reprezintă singurul text al școlii sincretiste Nyāya-Vaiśeṣika care adoptă un astfel de punct de vedere, nu tocmai clar; ulterior, începând chiar cu primii comentatori ai textului, întreaga școală va considera non-existența drept o categorie aparte.

¹ Pentru abordări epistemice ale problemei non-existenței, pentru „non-existență” ca „negație”, vezi Dasgupta 1997:354, Madhavananda 1996: 97-99, Satprakashananda 1995:163-170.

În versetele IX. 1. 1-IX. 1. 2 și IX. 1. 4-IX. 1. 5, Kaṇāda distinge între patru tipuri de non-existență. Această clasificare va dobândi consacrarea în școala Vaiśeṣika. Denumirile sub care cele patru tipuri de non-existență vor fi cunoscute în literatura școlii nu apar încă la Kaṇāda, însă conținutul ideologic al clasificării este prezent în întregime.

Cele patru tipuri de non-existență recunoscute de școala Vaiśeṣika sunt:

1. *Prāgabhāva* – „non-existența anterioară”, non-existența unei entități înainte de apariția sa (IX. 1. 1).

2. *Dhvaṃśābhāva* – „non-existența prin distrugere”; prin distrugere, o entitate existentă (*sat*) devine non-existentă (*asat*) (IX. 1. 2).

3. *Anyonyābhāva* – „non-existența reciprocă”; non-existența naturii unei entități într-o altă entitate; se poate considera că orice entitate existentă implică non-existența naturii unei alte entități (IX.1. 4).

4. *Atyantābhāva* – „non-existența absolută; non-existența, în orice mod cu putință, a unei entități.

Kaṇāda definește acest tip de non-existență prin excluziune, arătând că reprezintă acea formă a non-existenței care nu aparține niciunuia dintre cele trei tipuri enumerate anterior.

kriyāguṇavyapadeśābhāvād prāgasat | IX. 1. 1 |

IX. 1. 1. Datorită non-existenței vreunui indiciu al acțiunilor sau al atributelor [lor], [entitățile] nu există înainte [de producerea lor].

sadasat | IX. 1. 2 |

IX. 1. 2. Ceea ce există [poate deveni] non-existent.

asataḥ kriyāguṇavyapadeśābhāvādarthāntaram | IX. 1. 3 |

IX. 1. 3. [„Existență”] are un sens diferit de „non-existență” datorită lipsei vreunui indiciu al acțiunii sau al atributelor [în non-existență].

saccāsat | IX. 1. 4 |

IX. 1. 4. Și cele existente (*sat*) sunt non-existente.

yaccānyadasatatadadasat | IX. 1. 5 |

IX. 1. 5. Iar ceea ce este non-existent și diferit de acestea este [absolut] non-existent.

PERCEPEREA NON-EXISTENȚEI

asaditi bhūtapratyakṣābhāvād bhūtasmtērvirodhipratyakṣavat
| IX. 1. 6 |

IX. 1. 6. [Cunoașterea] non-existenței [se produce] datorită non-producerii percepției entității [respective] și datorită amintirii entității [respective], asemenea perceperii unei [situații] contradictorii.

„*Abhāva*” – literal, „non-existență” (tradus aici prin „non-producere”).

Unii comentatori clasici văd în acest verset o explicitare a modului în care ia naștere percepția primului tip de non-existență și anume „non-existența anterioară” (*prāgabhāva*). Astfel, Śaṅkara Miśra interpretează versetul ca afirmând: „[Cunoașterea] non-existenței [se produce] datorită non-producerii/non-existenței percepției entității [respective] în trecut (*bhūta*) și datorită amintirii trecutului, asemenea perceperii unei [situații] contradictorii”. Într-adevăr, în această interpretare versetul ar afirma că non-existența este percepută atunci când, datorită amintirii trecutului, se reamintește și faptul că, în trecut, entitatea în cauză nu a existat și astfel non-existența despre care se discută ar reprezenta cu adevărat primul tip de non-existență.

Interpretarea este însă ușor forțată, în primul rând datorită inconstanței în modul în care este interpretat termenul „*bhūta*” – o dată ca „entitate din trecut” iar altă dată ca „trecut”, la modul generic.

Așa că am preferat o interpretare conform căreia versetul ar explicita cel de-al doilea tip de non-existență și anume „non-existența prin distrugere” (*dhvaṃśābhāva*), acea non-existență care este percepută atunci când o entitate percepută cândva și în legătură cu care există amintiri încetează a mai fi percepută.

În versetele IX. 1. 6-IX. 1. 10 Kaṇāda analizează modul în care se realizează percepția celor patru tipuri de non-existență, însă aceste tipuri nu sunt abordate exact în ordinea în care au fost expuse în versetele IX. 1. 1-IX. 1. 5.

tathā 'bhāve bhāvapratyakṣatvācca | IX. 1. 7 |

IX. 1. 7. Tot astfel, și din perceperea existenței în non-existență.

Este explicitată percepția primului tip de non-existență, „non-existența anterioară” (*prāgabhāva*), care se produce atunci când un lucru ia naștere, devine existent, după o perioadă de non-existență.

etenāghaṭo 'gauradharmasca vyākhyātaḥ | IX. 1. 8 |

IX. 1. 8. Prin aceasta sunt explicate [și negațiile]: „[Acesta] nu este un urcior”, „[Acesta] nu este o vacă”, „[Acesta] nu este merit ”.

Este explicitată percepția celui de-al treilea tip de non-existență, „non-existența mutuală” (*anyonyābhāva*), care se produce atunci când existența unei entități este percepută laolaltă cu non-existența naturii unei alte entități. Situația este întrucâtva similară cu cea precedentă, cu percepția „non-existenței anterioare” (descrișă în IX. 1. 7), deoarece în ambele situații este percepută atât o formă de non-existență (non-existența anterioară producerii, respectiv non-existența unei naturi distincte), cât și o formă de existență (existența de după producere, respectiv existența entității în cauză).

abhūtaṃ nāstīyanarthāntaram | IX. 1. 9 |

IX. 1. 9. „Non-entitate” și „nu există” nu sunt diferite ca sens.

Versetele IX. 1. 9 și IX. 1. 10 se referă la perceperea „non-existenței absolute” (*atyantābhāva*).

Acest tip de non-existență este destul de cuprinzător, nefiind limitat doar la acele situații în care existența unei entități este imposibilă din considerente principiale, formale (de exemplu, în cazul în care entitatea în cauză este concepută într-o manieră contradictorie), ci și la acele situații în care, din rațiuni factual-empirice, o entitate este mereu absentă. După cum se va arăta în versetul IX. 1. 10, chiar și non-existența unui urcior într-o casă poate reprezenta non-existență absolută în cazul în care, din considerente factuale, în acea casă nu a existat un urcior și nici nu va exista un urcior.

Caracterul foarte general al acestui tip de non-existență reiese din versetul IX. 1. 9, unde se precizează că simpla folosire a lui „nu există” (*na asti*), atât în trecut cât și în prezent sau viitor, reprezintă indiciul non-existenței absolute.

IX. 1. 10. „În casă nu există un urcior” – aceasta reprezintă negația unei asociații între un urcior existent și o casă.

Versetul este interpretat de majoritatea comentatorilor clasici ai textului ca reprezentând o continuare a expunerii cu privire la percepția non-existenței absolute, expunere începută în versetul anterior. Versetul IX. 1. 10 ar suplimenta ceea ce s-a spus anterior arătând că obiectul non-existenței absolute poate fi uneori și un obiect complex, cum ar fi asocierea dintre două sau mai multe obiecte (de exemplu, un urcior și o casă). În această situație, chiar și în cazul în care una dintre entitățile asociate este percepută, non-perceperea celeilalte entități face ca situația să fie tot una de non-existență absolută, întrucât asocierea dintre cele două entități este cu desăvârșire absentă (datorită absenței uneia dintre ele). De exemplu, în cazul non-perceperii unui urcior într-o casă, se poate vorbi despre non-existență absolută, deși existența casei nu poate fi negată, deoarece existența urciorului este negată și, prin aceasta, existența asocierii dintre casă și urcior este, în egală măsură, negată.

PERCEPȚIA SUPRA-NORMALĂ

Vaiśeṣika adoptă multe elemente din contextul cultural în care a luat naștere. Printre acestea se numără și credința, larg răspândită în mediile de cultură vedică, în existența unor ființe care, ca urmare a unor practici ascetice, au dobândit o condiție și capacități supranormale.¹ Acești Yogini dețin anumite capacități pe care, în mod obișnuit, oamenii nu le au. *Vaiśeṣika Sūtra* discută despre capacitățile cognitive extraordinare ale acestor asceți. Astfel, ei pot cunoaște în mod direct sinele (*ātman*), pot avea o percepție directă a sinelui (IX. 1. 11), care altfel nu poate fi cunoscut decât în mod inferențial. Bineînțeles că, odată cu sinele, ei cunosc în mod direct și toate atributele care inheră în sine (IX. 1. 15). De asemenea, acești asceți au o cunoaștere nelimitată a tuturor celorlalte substanțe, a tuturor obiectelor Universului (IX. 1. 12) și a tot ceea ce ține de acestea, adică atributele (*guṇa*) și acțiunile (*karma*) lor.

Existența acestor capacități cognitive ieșite din comun este explicată de autorii școlii pe baza capacităților extraordinare

¹ Sinha 1934:79,335-340, Hiriyananna 1994:250-251, Madhavananda 1996:99-104, Potter 1995:165.

dobândite de mintea (*manas*) ascetului. Astfel, datorită unui merit (*dharmā*) special dobândit prin asceză, mintea poate percepe, în mod direct, sinele. În plus, mintea unui ascet are o mobilitate nelimitată, nerestricționată în niciun fel de simțuri. După cum am arătat (cap. III. 2), Vaiśeṣika consideră că în procesul cunoașterii mintea are rolul de a focaliza sinele asupra anumitor obiecte, care astfel ajung să fie cunoscute de sine. Posibilitatea de a schimba cu multă ușurință obiectul atenției era explicată într-un mod naiv, pe baza unei presupuse capacități a minții de a se mișca extrem de repede. Totuși, în cazul cunoașterii senzoriale, domeniul de mobilitate al minții oamenilor obișnuiți este restricționat la sfera cu care simțurile intră în contact. Aceasta este explicația pe care o dă școala Vaiśeṣika cu privire la capacitatea limitată de cunoaștere senzorială a oamenilor obișnuiți.

În cazul asceților, această restricționare indusă de simțuri, restricționarea la domeniile senzoriale, dispare. Mințile lor se pot mișca foarte repede oriunde în Univers, fără vreo restricție impusă de simțuri, și tocmai astfel se explică capacitatea asceților de a cunoaște orice lucru din Univers.¹

Această concepție referitoare la capacitățile cognitive extraordinare ale asceților nu reprezintă atât o inovație a școlii Vaiśeṣika cât, mai degrabă, un element preluat din contextul cultural-ideologic al vremii.

ātmanyātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣādātmapratyakṣam | IX. 1. 11 |

IX. 1. 11. Perceperea sinelui provine dintr-o anumită conjuncție a sinelui și a minții, în sine.

tathā dravyāntareṣu pratyakṣam | IX. 1. 12 |

IX. 1. 12. Tot astfel [are loc] și perceperea altor substanțe.

asamāhitāntaḥkaraṇā upasamhṛtasamādhayasteṣāṅca | IX. 1. 13 |

IX. 1. 13. [Aceste percepții se produc] în cazul aceluia al căror organ intern nu este focalizat [prin meditație] și în cazul aceluia care au realizat starea de meditație.

„Au realizat” (*upasamhṛta*) – literal, „au unificat”, „au focalizat”.

„Starea de meditație” (*samādhi*) – literal, „unire”, „concentrare”, „strângere laolaltă”.

¹ Sinha 1934:362-363, Potter 1995:126.

Se remarcă faptul că Vaiśeṣika preia, într-un context ontologic realist, conceptele cu tentă mistică din ideologia upanișadelor; astfel că cele mai elevate stări spirituale sunt în continuare descrise ca stări de „unire”, „focalizare”, „absorbție” (*samāhita*, *upasaṃhṛta*, *samā-dhi*), deși ideea unei uniuni între sinele ascetului (*ātman*) și sinele absolut (Brahman) este abandonată în Vaiśeṣika. Vezi și pasajul V. 2. 14-V. 2. 18.

De fapt, întregul verset reprezintă, cel mai probabil, o preluare a unor idei dintr-un context brahman. Termenii care apar în acest verset, „organ intern” (*antaḥkāraṇa*), „focalizare” (*samāhita*), „meditație” (*samādhi*) nu sunt proprii școlii Vaiśeṣika, fiind însă termeni importanți ai altor sisteme (în special ai brahmanismului upanișadic, care, la data redactării textului, era în curs de constituire și ai școlilor Sāṃkhya și Yoga). Tocmai pentru că reprezintă un import, sensul versetului nu este foarte ușor de elucidat. Jaya-Nārāyaṇa consideră că se referă la modul în care se produc aceste percepții extraordinare în cazul asceților care au realizat deja starea de meditație (iar aceste percepții se produc spontan, natural, fără a necesita vreun efort suplimentar), respectiv în cazul acelor care încă nu au desăvârșit această stare (și care, pentru a realiza astfel de percepții au nevoie de concentrare, de practica unor tehnici meditative).¹

tatsamavāyāt karmaguṇeṣu | IX. 1. 14 |

IX. 1. 14. [Perceperea] acțiunilor și a atributelor este datorată inherenței [lor în substanță].

ātmasamavāyādātmaguṇeṣu | IX. 1. 15 |

IX. 1. 15. [Percepția] atributelor sinelui este datorată inherenței [lor] în sine.

CUNOAȘTEREA INFERENȚIALĂ

asyedaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ saṃyogi virodhi samavāyi ceti laiṅ-gikam | IX. 2. 1 |

IX. 2. 1. Că ceva este efectul, cauza, conjunctul, contradictoriul, subiectul inherenței – acestea sunt [tipurile de cunoaștere] inferată.

¹ Vezi Madhavananda 1996:104, Keith 1921:259.

Kaṇāda a mai făcut o enumerare a tipurilor valide de inferență în versetul III. 1. 9. Întrucât cele două enumerări nu sunt identice, deși există anumite tipuri de inferență care sunt menționate în enumerările din ambele versete, se poate considera că intenția lui Kaṇāda nu este aceea de a da o listă exhaustivă a tipurilor de inferență, ci, mai degrabă, de a exemplifica aceste tipuri. Prezentul verset face referire și la inferența realizată pe baza unei legături cauzale, adică a inferenței în care cauza este inferată pe baza efectului sau efectul pe baza cauzei.

asyedaṃ kāryakāraṇasambandhaścāyavādbhavati | IX. 2. 2 |

IX. 2. 2. „Acesta este în relație cu acela” – [o astfel] de asociere între cauză și efect ia naștere pornind de la unul dintre membrii [săi].

„Acesta este în relație cu acela” (*asyedaṃ*) – literal, „acesta este al celui”.

Se afirmă că, pe baza existenței unuia dintre membrii relației cauzale, este inferată existența celuilalt membru.

etena śabdaṃ vyākhyātam | IX. 2. 3 |

IX. 2. 3. Prin aceasta este explicată cunoașterea verbală.

„*Śabda*” – literal, „cuvântul”, „sunetul” – are, în epistemologia indiană și sensul de autoritate verbală, de autoritate scripturală. Majoritatea sistemelor filosofice indiene au admis existența acestui mijloc de cunoaștere (*pramāṇa*). Se aveau în vedere atât mărturia verbală/scripturală, de origine divină, revelația, cât și formele profane ale mărturiei, cum ar fi mărturia depusă de o persoană calificată, competentă (*āpta*).

Vaiśeṣika admite această sursă a cunoașterii (*pramāṇa*), însă o subsumează inferenței (*anumāna*).¹ Textul nu detaliază în legătură cu modul în care mărturia verbală/scripturală poate fi interpretată ca un tip de inferență, însă afirmă cu tărie acest lucru.

¹ Pentru discuții asupra modului în care este considerată mărturia verbală/ **scripturală** (*śabda pramāṇa*) în școala Vaiśeṣika, vezi Hiriyanna 2005:101, Satprakashananda 1995:173-177, Hiriyanna 1994:258-259, Potter 1995:176.

heturapadeśo liṅgam pramāṇam karaṇamityanarthāntaram
| IX. 2. 4 |

IX. 2. 4. „Dovadă”, „motiv”, „semn”, „mijloc al cunoașterii”, „instrument” – acestea nu au sensuri diferite.

Versetul nu face altceva decât să enumere o serie de termeni care probabil erau folosiți, la data redactării textului, pentru a desemna „termenul mijlociu/mediu”, „probans-ul”, în mediile filosofice indiene. În decursul timpului, școala Nyāya va consacra termenul „*hetu*” – „cauză” (tradus în acest text prin „dovadă”) drept cuvânt ce denotă acest „termen mediu”. Dată fiind vechimea considerabilă a textului, este greu de spus ce tradiții filosofice foloseau un termen sau altul la momentul redactării textului. Tocmai de aceea traducerea lor în română nu a fost făcută după criteriile prea riguroase; de fapt, ideea versetului este că aceste cuvinte sunt sinonime și astfel eventualele nuanțări ale sensurilor lor trec în plan secundar.

Se remarcă dubla folosire a lui „*apadeśa*” în acest text; în capitolul III. 1 (versetele III. 1. 3, III. 1. 7), termenul este folosit pentru a denota un raționament eronat dar totodată, după cum reiese din acest verset, el poate fi folosit și cu sensul de „dovadă”, de „termen mediu”.

Pentru o discuție asupra termenului mediu, vezi versetele III. 1. 7-III. 1. 18!

asyedamiti buddhyapekṣitatvāt | IX. 2. 5 |

IX. 2. 5. Deoarece [acești termeni] fac referire la o cunoaștere [de tipul] „acesta este în relație cu acela”.

„Acesta este în relație cu acela (*asyedam*)” – literal, „acesta este al aceluia”.

CUNOAȘTEREA LIPSITĂ DE UN OBIECT ACTUAL
(MEMORIA, VISUL)¹

ātmanasoh saṃyogaviśeṣāt saṃskārācca smṛtiḥ | IX. 2. 6 |

¹ Pentru perspectiva școlii Nyāya-Vaiśeṣika asupra memoriei și a reamintirii, vezi Sinha 1934:95-97, Jha 1982:598. Pentru abordarea visului, vezi Sinha 1934:306-308, Jha 1982:436-441.

IX. 2. 6. Reamintirea [se produce] datorită unei anumite conjuncții dintre sine și minte și datorită [existenței anumitor] întipăriri.

Termenul „*smṛti*” poate desemna atât memoria, ca facultate cognitivă, cât și acțiunile specifice ale acestei facultăți, adică reamintirea. Întipăririle (*saṃskāra*) la care se face referire constituie cunoștințele stocate deja în memorie.

tathā svapnaḥ | IX. 2. 7 |

IX. 2. 7. Tot astfel, visul.

svapnāntikam | IX. 2. 8 |

IX. 2. 8. Și cele din în vis.

dharmācca | IX. 2. 9 |

IX. 2. 9. [Acestea iau naștere] și datorită meritului.

Probabil că textul are în vedere acele vise extraordinare (având un conținut premonitoriu sau revelatoriu), care ar fi datorate existenței unui merit special.

CUNOAȘTEREA LIPSITĂ DE UN OBIECT ACTUAL
(NE-CUNOAȘTEREA, CUNOAȘTEREA ERONATĂ)¹

indriyadoṣāt saṃskāradoṣāccāvidyā | IX. 2. 10 |

IX. 2. 10. Ne-cunoașterea este datorată unor defecte ale organelor senzoriale sau unor defecte ale întipăririlor.

tadduṣṭajñānam | IX. 2. 11 |

IX. 2. 11. Aceasta este cunoaștere greșită.

aduṣṭam vidyā | IX. 2. 12 |

IX. 2. 12. Cunoașterea este lipsită de greșeli.

PERCEPȚIA SUPRA-NORMALĂ

ārśaṃ siddhadarśanam ca dharmebhyaḥ | IX. 2. 13 |

¹ Pentru o discuție asupra cunoașterii perceptuale eronate în școala Vai-
śeṣika, vezi Sinha 1934:276-282, Jha 1982:374-375.

IX. 2. 13. Viziunile și percepția desăvârșită [apar] datorită meritului.

Se reia subiectul percepțiilor supra-normale ale asceților¹, subiect discutat și în versetele IX. 1. 11-IX. 1. 14. Motivul pentru care se pune problema cunoașterii supra-normale în acest context este acela că și în cazul percepției extra-ordinare a asceților obiectul perceput este absent din câmpul senzorial, nu este situat într-o sferă ce poate fi cunoscută pe baza capacităților cognitive firești. În acest sens, datorită acestei „absențe” a obiectului său, percepția supra-normală a asceților este similară amintirii, visului sau cunoașterii eronate.

Existența unui merit (*dharma*) special dobândit de ascet face posibilă percepția supra-normală, care ajunge chiar și la obiecte absente din câmpul senzorial.

XII. 3. PLĂCEREA ȘI DUREREA; DIFERENȚA DINTRE ACESTEA ȘI CUNOAȘTERE

iṣṭāniṣṭakāraṇaviśeṣādvirodhācca mithaḥ sukhaduḥkhaḥyarthāntarabhāvaḥ | X. 1. 1 |

X. 1. 1. Datorită caracterului particular și contradictoriu al cauzelor dorite și al celor nedorite, există o diferență reciprocă între sensurile [termenilor] „plăcere” și „durere”.

saṃśayanirṇayāntarabhāvaśca jñānāntaratve hetuḥ | X. 1. 2 |

X. 1. 2. Faptul că [plăcerea și durerea] sunt diferite de îndoială și de certitudine este cauza faptului că [ele] sunt diferite de cunoaștere.

tayornīṣpattiḥ pratyakṣalaingikābhyām | X. 1. 3 |

X. 1. 3. Producerea acestora [are loc] prin intermediul percepției și al inferenței.

¹ Pentru o discuție detaliată asupra a ceea ce școala Vaiśeṣika înțelege prin „viziuni” (*ārṣa*), respectiv „percepție desăvârșită” (*siddhadarśana*), vezi Sinha 1934:343-344.

Percepția și inferența reprezintă cauzele ce dau naștere îndoielii și certitudinii; totodată însă, percepția și inferența nu pot produce plăcere sau durere, iar acesta reprezintă un alt argument în favoarea distincției dintre plăcere și durere, pe de o parte, și cunoaștere, pe de altă parte. În *Vaiśeṣika Sūtra*, preocupările epistemice sunt încă într-o fază incipientă. Totuși, versetul expune, chiar dacă fără a elabora prea mult, o teorie care, ulterior, va dobândi multă importanță și va fi amplu dezbătută în literatura școlii. Este vorba despre teoria referitoare la cele două mijloace legitime ale cunoașterii (*pramāṇa*) acceptate în școala Vaiśeṣika: percepția (*pratyakṣa*) și inferența (*anumāna*).¹

abhūdyapi | X. 1. 4 |

X. 1. 4. De asemenea, [se poate] face referire la trecut [în cazul cunoașterii].

O altă dovadă în favoarea distincției dintre cunoaștere, pe de o parte, și plăcere și durere, pe de altă parte, este aceea că, în timp ce cunoașterea poate avea ca obiect un obiect din trecut, plăcerea sau durerea nu pot avea un astfel de obiect.

sati ca kāryādarśanāt | X. 1. 5 |

X. 1. 5. De asemenea, non-perceperea unui efect [de tipul plăcerii sau al durerii] atunci când [condițiile pentru producerea cunoașterii] sunt existente.

ekārthasamavāyikāraṇāntareṣu dṛṣṭatvāt | X. 1. 6 |

X. 1. 6. Deoarece se percepe că [plăcerea și durerea depind de] alte cauze inerente într-un același obiect [decât cauzele de care depinde cunoașterea].

ekadeśe ityekasmin śiraḥ pṛṣṭhamudaram marnāṇi tadviśeṣa-stadviśeṣebhyaḥ | X. 1. 7 |

X. 1. 7. Capul, spatele, stomacul și organele se găesc [toate] într-un singur loc, într-un singur [corp]; particularitățile lor se datorează anumitor

¹ Discuții asupra celor două surse legitime ale cunoașterii (*pramāṇa*) acceptate de școala Vaiśeṣika, în Hiriyanna 1994:247-249, Hiriyanna 2005: 99-100, Dasgupta 1997:330.

[caracteristici] particulare [și nu unei eventuale localizări specifice].

Este detaliat argumentul din versetul precedent. Un același obiect poate fi cauză atât a cunoașterii cât și a plăcerii sau durerii, fără ca aceasta să implice identitatea acestora. Ca argument este adusă analogia cu diferitele organe biologice care, deși aparțin unui același corp, au totuși funcții distincte. Tot astfel, un același obiect poate avea atât funcția de a da naștere cunoașterii, cât și pe aceea de a da naștere plăcerii sau durerii.

XIII. CAUZALITATEA

Pentru o discuție asupra teoriei cauzalității în școala Vaiśeṣika, vezi versetele I. 2. 1-I. 2. 2!¹

Relația dintre cauză și efect este descrisă, în școala Vaiśeṣika, ca o relație de inherență (*samavāya*), în sensul că efectul inheră în cauză. Această relație de inherență nu trebuie interpretată ca o prezență reală a efectului în cauză, ci, mai degrabă, ca o prezență potențială. Vaiśeṣika respinge teoria susținută de anumite școli conform căreia efectul ar preexista la nivelul cauzei; concepția proprie a școlii, referitoare la cauzalitate, este cunoscută chiar sub denumirea de „*asatkāryavāda*” – „teoria (*vāda*) non-existenței (*asat*) efectului (*kārya*) [în cauză]”.

Versetele X. 2. 1-X. 2. 7 expun câteva tipuri de cauză; totuși, este prea mult să considerăm că în aceste versete Kaṇāda urmărește să ofere o clasificare exhaustivă a tipurilor de cauză. La fel ca și în cazul enunțării tipurilor de inferență (versetele III. 1. 9 și IX. 2. 1), este vorba mai degrabă de o exemplificare decât de o clasificare.

Unii comentatori clasici au văzut în expunerea din versetele X. 2. 1-X. 2. 7 o prefigurare a unei clasificări clasice a tipurilor de cauze, clasificare ce poate fi întâlnită în mod explicit abia în textele ulterioare ale școlii și care distinge între cauze inherente (*samavāyikāraṇa*), cauze non-inherente (*asamavāyikāraṇa*) și cauze instrumentale (*ni-mittakāraṇa*).²

SUBSTANȚELE-CAUZĂ

kāraṇamiti dravye kāryasamavāyāt | X. 2. 1 |

X. 2. 1. „[Este] o cauză – [se spune] astfel [despre o substanță] datorită inherenței efectului în [acea] substanță.

saṃyogādvā | X. 2. 2 |

X. 2. 2. Sau datorită conjuncției.

¹ Discuții asupra modalității în care școala Vaiśeṣika consideră cauzalitatea, în Hiriyanna 1994:238-240, Warder 1998:106, Prabhavananda 1979:205.

² Pentru diferitele tipuri de cauze distinse în școala Vaiśeṣika, vezi Hiriyanna 1994:244, Madhavananda 1996:23-26,30, Keith 1921:199-200.

O substanță poate constitui o cauză fie deoarece deține, în mod intrinsec, potențialitatea de a produce un anumit efect, deoarece un anumit efect rezidă în acea substanță (X. 2. 1), fie datorită unor cauze extrinseci, cum ar fi conjuncția cu o altă substanță, în urma căreia ia naștere un efect.

ACȚIUNILE-CAUZĂ

kāraṇe samavāyāt karmāṇi | X. 2. 3 |

X. 2. 3. [Cauze pot fi și] acțiunile datorită inherenței [lor] în [substanțe care sunt] cauze.

ATRIBUTELE-CAUZĂ

tathā rūpe kāraṇaikārthasamavāyācca | X. 2. 4 |

X. 2. 4. Tot astfel, și culoarea [poate constitui o cauză] datorită inherenței în același obiect ca și cauzele.

Versetul afirmă că și atributele pot constitui cauza (de exemplu, unele comentarii clasice fac referire la culoarea firelor, care reprezintă cauza culorii pânzei), întrucât atributele pot să inhere într-o substanță-cauză. În această situație, atributul face parte dintr-un complex causal și, prin aceasta, dobândește eficiență cauzală.¹

Versetul discută despre culoare (*rūpa*) însă, prin referința la acest atribut, se are în vedere întreaga clasă a atributelor.

ALTE TIPURI DE CAUZĂ

kāraṇasamavāyasya saṃyogaḥ paṭasya | X. 2. 5 |

X. 2. 5. Conjuncția cauzelor inherente reprezintă [cauza producerii] pânzei.

Conjuncția potențialităților cauzale ce inhere în fire reprezintă cauza responsabilă de producerea pânzei.

kāraṇākāraṇasamavāyācca | X. 2. 6 |

¹ O discuție detaliată asupra capacității cauzale a atributelor, în Jha 1982:216-228.

X. 2. 6. [Conjunția poate reprezenta o cauză] și datorită inherenței în cauza cauzei.

Am interpretat acest verset urmând sugestia oferită de Śaṅkara Miśra, deși este dificil de spus dacă chiar acesta este sensul intenționat de Kaṇāda. Literal, versetul s-ar traduce prin „și datorită inherenței în cauza cauzei”.

saṃyuktasamavāyādaghnervaiśeṣikam | X. 2. 7 |

X. 2. 7. Caracterul particular al focului [constituie o cauză] datorită conjuncției și inherenței.

Capacitatea de combustie a focului își poate actualiza eficiența cauzală deoarece inheră în foc și deoarece focul poate ajunge în conjuncție cu o altă substanță.

XIV. CONTEXTUL RELIGIOS AL FILOSOFIEI VAIŚEŚIKA

drṣṭānām drṣṭaprayojanānām drṣṭābhāve prayogo 'bhyudayāya
| X. 2. 8 |

X. 2. 8. Practica unor [acte] perceptibile, a unor practici perceptibile, în cazul absenței [rezultatelor] perceptibile, [se produce] în vederea elevației [spirituale].

Vezi nota de la versetul VI. 2. 1!

asmadbuddhibhyo liṅgamrṣeḥ | X. 2. 9 |

X. 2. 9. Caracteristica vizionarilor este că [ei acționează] în folosul cunoașterii noastre.

Acest verset nu figurează în majoritatea edițiilor textului, în care capitolul X. 2 nu are decât 9 versete, X. 2. 9 lipsind. El însă apare în ediția lui paṇḍit Śrīrām Śarmā Ācārya (după care am efectuat traducerea).

tadvacanādāmnāyasya prāmāṇyam | X. 2. 10 |

X. 2. 10. Autoritatea textelor sacre se datorează faptului că acestea au fost proclamate [în mod divin].

Vaiśeṣika este o școală „ortodoxă” (*āstika*), în sensul că acceptă autoritatea divină a Vedelor.

INDEX SANSKRIT

A

aṅgīkāra – *acord*
 aṅga – *membre parte componentă*
 aṇu *atom minuscul*
 aśuci – *impur*
 abhaya – *lipsit de frică*
 abhidhā – *denumire*
 abhimāna – *conștiință de sine*
 abhiniveśa – *tendență*
 abhinna – *non-diferit*
 abhyāsa – *exercițiu repetiție*
 abhūta – *non-existent*
 acala – *nemișcat*
 acintya – *de negândit*
 acyuta – *neperitor*
 adhikārin – *apt calificat*
 adhiṣṭhāna – *substrat*
 adhyāropa – *supraimpoziție*
 adhyasta – *supraimpus*
 advaita – *non-dual*
 advayatva – *non-dualitate*
 agni – *foc*
 ahaṁkāra – *simțul egoului*
 ahaṁbrahmāsmi – *"eu sunt Brahman"*
 aikya – *unicitate*
 ajānata – *necunoscut*
 ajñāna – *necunoaștere, ignoranță*
 ajñānin – *cel ce nu cunoaște ignorant*
 ajñāta – *necunoscut*
 ajña – *ignoranță*
 akṛta – *necreat*
 akartṛ – *non-agent*
 akhaṇḍa – *indestructibil*
 akhila – *întreg*
 akṣara – *indestructibil*
 alīka – *ireal*
 alepaka – *nepătat*
 amṛta – *nemuritor*
 anādi – *fără început*
 ananyatva – *non-alteritate*

anavabhāsa – *non-manifestare*
 anidra – *lipsit de somn*
 anirvācyā – *de nedescris*
 anitya – *non-etern*
 anna – *hrană*
 antaḥkaraṇa – *organul intern*
 anubhava – *experiență*
 anubodha – *cunoaștere*
 anucintana – *gândire*
 anukampa – *compasiune*
 anupahita – *neînvăluit*
 anusandhāna – *căutare, amintire*
 anuvṛtti – *activitate*
 anuvacana – *studiu*
 anyathā – *alteritate*
 aparigraha – *non-posesie*
 aparokṣa – *imediat perceptibil*
 aparokṣatva – *perceptibilitate*
 apañcīkṛta – *ne-quintuplicat*
 apekṣā – *necesitate realizare*
 apūrvatā – *caracter novator*
 asat – *non-existent*
 aspandamāna – *care nu vibrează*
 asteya – *cinste*
 astitā – *existență*
 atīta – *transcendent*
 avadhāraṇa – *înțelegere*
 avasthā – *stare, condiție, situație*
 avasthāna – *stabilire*
 avastu – *irealitate*
 avatāra – *coborâre*
 aviruddha – *non-contradicție*
 avyakta – *non-manifest*
 avyaya – *neschimbător*
 ayuktatva – *non-admisibilitate*

Ā

āśrama – *stadiu al vieții*
 āśraya – *stabilit*
 ābhāsa – *manifestare*
 ācārya – *învățător*
 ādeśa – *instrucțiune*
 ākāśa – *eter spațiu*
 ākāra – *formă*

āmnāya – *revelație*
 ānanda – *beatitudine*
 āpas – *apă*
 ārambha – *practică*
 āropa – *suprapunere*
 āsana – *postură*
 āsvādana – *complacere*
 ātmajñā – *cunoaștere de Sine*
 ātman – *Sine*
 ātmatā – *natura Sinelui*
 ātmatva – *natura Sinelui*
 ātmavid – *cunoscătorul Sinelui*
 āvaraṇa – *învăluire*
 āveśa – *comprehensiune*

B

bāhya – *exterior*
 badhana – *anihilare*
 bahutva – *multiplicitate*
 bandha – *înlănțuire legătură*
 bhāga – *parte*
 bhāna – *manifestare*
 bhāsa – *manifestare, strălucire*
 bhāva – *existență, entitate*
 bhagavat – *divin*
 bhakta – *devot*
 bhakti – *devoțiune*
 bhava – *existență*
 bhaya – *teamă*
 bheda – *diferență, distincție*
 bhoga – *experiență*
 bhogya – *obiectul experienței*
 bhoktr – *subiectul experienței*
 bhrānti – *eroare, rătăcire*
 bhrama – *eroare, iluzie*
 bhūta – *existent, entitate*
 bodha – *cunoaștere, iluminare*
 brahmacarya – *castitate*
 brahmatva – *natura lui Brahman*
 brahmavid – *cunoscătorul lui Brahman*
 buddhi – *intelect, gândire*
 budha – *cel ce cunoaște*
 budhi – *înțelept, cunoscător*

C

cakṣus – *ochi*
 cetas – *conștiință*
 cinta – *gândire*

cintya – *conceput*
 cit, citta – *conștiință, memorie*

D

dṛṣin – *cel care vede*
 dṛṣya – *ceea ce este văzut*
 dṛṣṭa – *ceea ce este văzut*
 dṛṣṭi – *vedere, viziune*
 dama – *calm, stăpânire – una dintre cele șase desăvârșiri*
 darśana – *viziune opinie*
 deśa – *loc*
 deha – *corp*
 deva – *zeu*
 dhāma – *stare*
 dhāraṇā – *concentrare*
 dhī – *gând gândire*
 dharma – *entitate, lege*
 dhruva – *constant*
 dhyāna – *meditație*
 doṣa – *eroare, defect*
 draṣṭr – *cel ce vede*
 duḥkha – *suferință*
 dvaita – *dualitate*
 dvaya – *dualitate*

E

ekāgratā – *concentrare*
 ekībhāva – *unificare*

eka – *unu unic*

G

grhya – *ceea ce este perceput*
 gandha – *miros*
 grāhya – *ceea ce este perceput*
 grāhaka – *cel ce percepe*
 graha – *percepție*
 guṇa – *tendențe calități*
 guru – *învățător*

I

icchā – *dorință*
 indrajāla – *miracol*
 indriya – *facultăți de simț sau de acțiune*

Ī

īśāna – *cel ce poruncește*
 īśvara – *zeu cel stăpân*

J

jāgrat – *starea de veghe*
 jāta – *născut*
 jāti – *naștere*
 jīva – *suflet individual*
 jīvanmukta – *eliberat în timpul vieții*
 jaḍa – *materie, lipsă a conștiinței*
 jagat – *lume, Univers*
 jana – *om*
 jyotis – *lumină*
 jñāna – *cunoaștere*
 jñānendriya – *facultăți senzoriale*
 jñānin – *cel ce cunoaște*
 jñāta – *cunoscut*
 jñeya – *ceea ce trebuie cunoscut*

K

kāla – *timp*
 kāma – *dorință*
 kāraṇa – *cauză causală*
 kāya – *corp*
 kṛpaṇa – *compasiune*
 kṛta – *creat*
 kaivalya – *eliberare*
 kalpa – *ideație*
 kalpita – *conceput*
 karaṇa – *instrument al acțiunii, actant*
 karma – *Karma faptă*
 karmendriya – *facultăți ale acțiunii*
 kośa – *înveliș*
 krama – *sucesiune*
 kriyā – *faptă, efect*
 kṣānti – *resemnare, răbdare*
 kṣaṇa – *moment*
 kṣaya – *distrugere epuizare*

L

līna – *absorbție, dizolvare*
 lakṣaṇā – *implicație*
 lakṣya – *implicat*
 laya – *somnolență dizolvare*
 līṅga – *subtil, marcă, specifică*
 loka – *lume*

M

māyā – *iluzie*
 mṛtyu – *moarte*
 mṛṣā – *ireal*
 madhya – *mijloc*
 mahābhūta – *elemente sensibile*
 mala – *impuritate*
 manana – *reflecție*
 manas – *mintă*
 manomaya – *care constă din mintă*
 mati – *concepție*
 mauna – *tăcere*
 mithyā – *ireal, fals*
 moha – *confuzie*
 mokṣa – *eliberare*
 mukta – *eliberat*
 mukti – *eliberat*
 mumukṣu – *cel ce caută eliberarea*
 muni – *ascet*
 mūrta – *formă*

N

nāśa – *distrugere*
 nāman – *nume*
 nara – *om*
 naṣṭa – *distrus*
 neti neti – *"nu așa nu așa"*
 niḥsaṅga – *neînclăntuit*
 niścaya – *certitudine*
 nididhyāsana – *meditație*
 nidrā – *somn*
 nigṛhīta – *percepție*
 nimitta – *obiect, cauză eficientă,*
 nirbhaya – *absența fricii*
 nirmala – *lipsit de impurități*
 nirodha – *încetare*
 nirvāṇa – *absența dorințelor*
 nirvikalpaka – *lipsit de discriminări*
 nitya – *etern*
 niyantr – *cel ce controlează*
 niṣṭha – *stabilit*
 niṣkriya – *lipsit de acțiune*
 nyāya – *regulă logică*

P

pṛthaktva – *individuație*
 pāvanin – *purificator*

pṛthañc – *individual separat*
 pṛthivī – *pământ*
 para – *transcendent*
 parama – *suprem*
 paratantra – *dependent*
 parokṣa – *imperceptibil*
 pañcīkṛta – *quintuplicat*
 pañcīkaraṇa – *quintuplicare*
 pitṛ – *tată*
 prāṇāyāma – *controlul suflului*
 prāṇa – *suflu*
 praṇava – *sunetul "aum"*
 praṇidhāna – *venerație*
 prabhā – *strălucire*
 prabodha – *iluminare trezire*
 pracurātva – *plenitudine*
 prajñā – *conștiință, starea*

Prajñā

prajñāpti – *cunoaștere*
 prakāśa – *lumină manifestare*
 prakṛti – *natură*
 pramāṇa – *cunoaștere validă*
 prapañca – *manifestare*
 pratibimba – *reflecție*
 pratipādana – *subiect de discuție*
 pratyāhāra – *abstragerea*
 simțurilor
 pratyaya – *gândire, conștiință*
 prayatna – *efort*
 prayojana – *efect practic*
 puṇya – *faptă pioasă*
 puruṣa – *om spirit*
 putra – *fiu*
 pūrṇatva – *deplinătate*

R

rāga – *pasiune furie*
 rahita – *lipsit*
 rajas – *tendință*
 rasāsāsvāda – *degustarea*
 beatitudinii
 rasa – *esență, savoare, plăcere*
 recaka – *expirație*
 rūpa – *formă, culoare, natură*

S

sādhana – *efort, practică*
 ascetică, realizare
 sādhu – *ascet*

sākṣin – *martor*
 sāmānya – *identitate*
 srṣṭi – *creație*
 saṃśaya – *îndoială*
 saṃjñita – *cunoscut*
 saṃkalpa – *discriminare*
 saṃsāra – *lume*
 saṃskāra – *întipărire mentală*
 saṃvṛta – *limitat*
 saṅkalpa – *discriminare*
 sahaja – *înnăscut*
 samādhāna – *concentrare, una*
 dintre cele șase desăvârșiri
 samādhi – *absorbție disoluție*
 samaya – *timp*
 sambhūti – *naștere*
 sampanna – *perfecțiune*
 sampatti – *desăvârșire*
 sarvātīta – *cel ce transcende totul*
 sarvātman – *Sinele tuturor*
 sarvagata – *omniprezent*
 sarvajña – *atotcunoscător*
 sarvavid – *atotcunoscător*
 sat, satya – *realitate, adevăr, real*

,
 sattva – *tendință*
 savikalpa, savikalpaka – *însoțit de*
 determinații
 siddhi – *desăvârșire, realizare*
 smṛti – *memorie tradiție*
 sprṣṭa – *contact*
 sparśa – *tact*
 sthiti – *stabilitate*
 sthūla – *grosier*
 sukha – *fericire*
 suṣupti – *somn profund*
 svādhyāya – *cercetare de sine,*
 studiu individual
 svabhāva – *esență, natură*
 svapna – *vis*
 svaprabhā – *strălucire proprie*
 svarga – *paradis*
 sūkṣma – *subtil*

Ś

śāstra – *știință disciplină*
 śabda – *sunet, cuvânt*
 śakti – *putere, capacitate*

śama – *calm, una dintre cele
șase desăvârșiri*
 śarīra – *corp*
 śraddhā – *credință*
 śravaṇa – *instrucțiune, ascultare*
 śreyasa – *bunul suprem*
 śrotra – *ureche, auz*
 śrotriya – *cunoscător al
revelațiilor*
 śruti – *revelații*
 suddha – *pur*
 śūnya, śūnyatā – *vid, vacuitate*

T

tamas – *tendință*
 tapas – *asceză, căldură*
 tat tvam asi – *"tu ești acela"*
 tattva – *realitate, element*
 tattvin – *cel ce ia parte la
realitate*
 tejas – *foc, căldură*
 tyāga – *renunțare*

U

uccheda – *distruge*
 udaya – *naștere*
 upādāna – *substrat material*
 upādhi – *învăluire*
 uparati – *încetarea, una din cele
șase desăvârșiri*
 upāsanā – *meditație, adorație*
 upāya – *mijloc*
 upalambha – *percepție*
 utpāda – *naștere*
 uttama – *suprem*
 utthita – *trezit*

V

vāc – *voce*
 vāda – *vorbi*
 vākya – *afirmație*
 vāsanā – *întipărire mentală*
 vāyu – *vânt*
 vīkṣamāṇa – *înțelegere*

vṛtti – *fluctuații ale minții*
 vahnī – *foc*
 vairāgya – *renunțare, lipsa
pasiunii*
 varṇa – *culoare, descriere*
 vara – *superior*
 vastu – *realitate*
 veda – *cunoaștere*
 viśeṣa – *particular, divers*
 viśvāsa – *credință, încredere*
 viśva – *Univers, totalitate*
 vibhāta – *strălucire, manifestare*
 vibhu – *omniprezent*
 vibhūti – *putere supranaturală*
 vicāra – *investigație*
 vicakṣaṇa – *discernământ*
 vicchidya – *limitat momentan*
 vidyā – *cunoaștere*
 vijñāta – *cunoscut*
 vijñeya – *ceea ce trebuie
discriminat*
 vikāra – *alterație*
 vikalpa – *discriminare, idee*
 vikṣepa – *dispersie*
 vimukta – *eliberat*
 vinaya – *disciplină*
 viparyāsa – *eroare*
 virāga – *lipsa pasiunii*
 virodha – *încetare, contradicție,
absurditate*
 vivarta – *identificare eronată*
 viveka – *discriminare*
 viśaya – *domeniu, obiect*
 vyāpaka – *atotprezent*

Y

yajña – *sacrificiu*
 yama – *regulă control*
 yati – *ascet*
 yoga – *uniune potrivită*
 Yoga
 yoni – *origine*
 yukta – *unit logic*
 yukti – *raționament*

BIBLIOGRAFIE

***Vaiśeṣika Sūtra* (ediții și traduceri):**

- Gough, Archibald Edward (1975), *The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda*, Delhi: Munshiram Manoharlal (ediție sanskrită și traducere engleză).
- Śrīrām, Paṇḍit Śarmā Ācārya (1995), *Vaiśeṣika Darśan. Saral bhāṣānuvād va vyākhyā sahit*, Bareilly: Saṃskṛti Saṃsthān (ediție sanskrită și traducere în hindi).
- Sinha, Nandalal (1923), *The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*, Allahabad: The Sacred Books of the Hindus (ediție sanskrită și traducere engleză).

Alte surse primare ale școlii Vaiśeṣika

- Gough, Archibald Edward (1975), *The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda*, Delhi: Munshiram Manoharlal (traducere engleză fragmentară a lucrărilor *Upaskāra* a lui Śaṅkara Miśra și *Vivṛtti* a lui Jayanārāyaṇa).
- Jha, Ganganatha (1982), *Padārthadharmaśāstra of Prasastapada*, Delhi: Chaukhamba Orientalia (traducere engleză a lucrării *Padārthadharmaśāstra* a lui Praśastapāda).
- Madhavananda Swami (1996), *Bhāṣā-pariccheda with Siddhānta-Muktāvalī*, Calcutta: Advaita Ashrama (conține textul sanskrit și traducerea engleză a lucrării *Bhāṣā-pariccheda* și traducerea engleză a textului *Siddhānta-Muktāvalī*, ambele aparținând lui Viśvanātha Nyāyapañcānana Bha ṭṭācārya).
- Ui, H (1917), *The Vaisesika Philosophy According to the Dasapadārtha-Sāstra*, Londra: Royal Asiatic Society (traducere engleză a lucrării *Daśapadārthaśāstra* a lui Candramati).
- Sinha, Nandalal (1923), *The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*, Allahabad: The Sacred Books of the Hindus (traducere engleză fragmentară a lucrărilor *Upaskāra* a lui Śaṅkara Miśra, *Vivṛtti* a lui Jayanārāyaṇa și *Bhāṣya* a lui Candrakānta).

Dicționare și lexicoane

- Apte, V. S. (1999), *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Grimes, John. (1999), *Dictionar de filozofie indiană*, București: Humanitas. (trad. Liliana Donose Samuelsson).
- Incze, Dănilă. (1995), *Dicționar sanskrit-român. Rădăcini verbale. Forme și sensuri*, București:Editura Universității București.
- Monier-Williams, Monier. (1997), *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Monier-Williams, Monier. (1996), *A Dictionary, English and Sanskrit*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Stchoupak, N.; Nitti, L.; Renou, L. (1959), *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.

Surse secundare

- Beck, Guy L (1993), *Sonic Theology. Hindusim and Sacred Sound*, University of South Carolina Press.
- Bhatt, S. R. (1976), „The Concept of Moksa – An Analysis”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 4, pp. 564-570.
- Bronkhorst, Johannes (1993), *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Cardona, George (1991), „A Path Still Taken: Some Early Indian Arguments concerning Time”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 111, No. 3, pp. 445-464.
- Chakrabarti, Kisor Kumar (1999), *Classical Indian Philosophy of Mind: the Nyaya Dualist Tradition*, Albany: State University of New-York Press.
- Chakrabarti, Kisor Kumar (1991), „Toward dualism: The Nyaya-Vaisesika way”, *Philosophy East & West*, Vol. 41 No. 4, pp. 477-491
- Chatterji, Jagadisha Chandra (1912), *The Hindu Realism. Being an Introduction to the Metaphysics of the Nyaya-Vaisheshika System of Philosophy*, Allahabad: The Indian Press.
- Dasgupta, Surendranath (1997), *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Guénon, René (2004), *Introducere în studiul doctinelor hinduse*, Ed. Herald, București, 2006 (trad. Daniel Hoblea).
- Gupta, S. N. (1895), „Nature of Inference in Hindu Logic”, *Mind*, New Series, Vol. 4, No. 14, pp. 159-175.
- Hiriyanna, M (2005), *The Essentials of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hiriyanna, M (1994), *Outlines of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Keith, Arthur Berriedale (1921), *Indian Logic and Atomism. An exposition of the Nyaya and Vaiṣeṣika Systems*, Oxford: Clarendon Press.
- Klostermaier, Klaus K (1994), *A Survey of Hinduism*, Albany: State University of New-York Press.
- Krishan, Yuvraj (1997), *The Doctrine of Karma*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Leaman, Oliver (1999), *Key Concepts in Eastern Philosophy*, Routledge.
- Chakrabarti, Kisor, „Vaiṣeṣika”, în Jones, Lindsay. (ed. general) (2005), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, Thomson Gale, vol 14, pp. 9497-9498.
- Halbfass, Wilhelm (1989), „Observations on Sattāsambandha and the History of Vaiṣeṣika Ontology”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 4, pp. 553-557.
- Medeleanu, M., Dinu, F. (trad.) (2002), *Compendiul filosofilor indiene. Sarvadarśanasiddhāntasaṃgraha*, București: Editura Herald.
- Mohanty, J. N. (2000), *Classical Indian Philosophy*, Maryland: Rowman&Littlefield Publishers.
- Müller, Max (1899), *The Six Systems of Indian Philosophy*, Bombay: Longmans, Green and Co.
- Nedu, Ovidiu (trad). (2002), *Advaita Vedānta*, București: Editura Herald.
- Nedu, Ovidiu (trad). (2001), *Upaniṣad*, București: Editura Herald.
- Panda, N. C. (1996), *Maya in Physics*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Potter, Karl (ed.) (1995), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. II, *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Prabhavananda Swami (1979), *Spiritual Heritage of India*, Vedanta Society of Southern California.
- Prasad, Rajendra (2008), *A Conceptual-Analytic Study of Classical Indian Philosophy of Morals*, PHISC, Delhi: Centre for Studies in Civilizations.
- Randle, H. N. (1924), „A Note on the Indian Syllogism”, *Mind*, New Series, Vol. 33, No. 132, pp. 398-414.
- Riepe, Dale Maurice (1996), *Naturalistic Tradition in Indian Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sastri, Gaurinath (1998), *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Satprakashananda Swami (1995), *Methods of Knowledge. According to Advaita Vedanta*, Calcutta: Advaita Ashrama.
- Simonson, Solomon (1946), „The Categories of Proof in Indian Logic”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 3, pp. 400-409.
- Sinha, Jadunath (1934), *Indian Psychology. Perception*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Tigunait, Rajmani (1983), *Seven Systems of Indian Philosophy*, Honesdale: The Himalayan International Institute.
- Vidyabhusana, Satischandra. (1998), *A History of Indian Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Warder, Anthony Kennedy (1998), *A Course in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Zimmer, Heinrich. (1997), *Filozofiile Indiei*, București: Humanitas. (trad. Sorin Marculescu).

Cuprins

INTRODUCERE.....	3
I. CONSIDERAȚII ISTORICE.....	3
II. FILOSOFIA ȘCOLII Vaišeșika.....	10
Ontologia și cosmologia; sistemul categorial.....	10
Viziunea spiritualistă asupra Universului	15
Antropologia școlii	17
Motivația soteriologică a demersului filosofic	20
Soteriologia școlii Vaišeșika.....	22

Vaišeșika-SŪtra

I. Finalitatea etică și discriminarea categorială	27
II. Substanțele, atributele și acțiunile: aspecte cauzale	29
Substanțele, atributele și acțiunile: enumerare	29
Caracteristici comune ale substanțelor, atributelor și acțiunilor.....	32
Relații de cauzare între substanțe, atribute și acțiuni.....	33
Substanțele, atributele și acțiunile: definiții	34
Substanța și atributele: cauze ale substanței, atributelor și acțiunilor ...	36
Acțiunea – cauză a conjuncției, disjuncției și impulsului, însă nu și cauză în raport cu substanțele	36
Efecte ale unor cauze plurale	37
Teoria cauzalității.....	38
III. Universalii și particularii.....	40
Universalii și particularii, existența.....	40
Existența.....	42
IV. Substanțele și ATRIBUTELE	45
IV. 1. Atributele caracteristice ale fiecăreia dintre cele cinci substanțe materiale	45
IV. 2. Aerul.....	46
Posibilitatea de a cunoaște o substanță în mod inferențial, pe baza caracteristicilor sale	46
Inferarea existenței aerului pe baza atributelor de tip tactil.....	47
Aerul ca substanță eternă, caracterizată de multiplicitate și imperceptibilă	47
Natura aerului – cunoscută pe baza revelației	48
IV. 3. Eterul	50
Respingerea teoriei Sāmkhya referitoare la considerarea eterului drept un mediu al mișcării.....	50
Inferarea existenței eterului pe baza existenței sunetului	51

Eterul ca substanță eternă, unitară și separată	52
IV. 4. Atribute ce aparțin exclusiv unor anumite substanțe	53
IV. 5. Timpul	54
IV. 6. Spațiul	56
IV. 7. Natura sunetului	57
Incertitudinea	57
Argumente în favoarea naturii de atribut a sunetului	58
Argumente împotriva caracterului etern al sunetului	59
Argumente aduse de MîmăMsă în favoarea eternității sunetului	61
Respingerea teoriilor despre eternitatea sunetului din MîmĂMĂsĂ	61
V. Substanțele psihice (sinele și mintea)	63
V. 1. Inferarea existenței sinelui pe baza existenței experiențelor cognitive	63
Respingerea interpretării materialiste a cunoașterii din școala Cărvăka	64
V. 2. Tipuri de inferență	65
Tipuri de inferență eronată	66
Tipurile corecte de inferență	66
Inferențe eronate	68
Inferarea, în modalități valide, a existenței propriului sine și a sinelui celorlalți	69
V. 3. Sinele și mintea	70
Mintea	70
Inferarea sinelui ca agentul volitiv responsabil de activitățile individului	72
Sinele ca substanță eternă	73
Obiecție referitoare la posibilitatea inferării existenței sinelui și respingerea acestei obiecții	73
Respingerea identificării sinelui cu corpul și a caracterului perceptibil al sinelui; sinele ca referent al termenului „eu”	75
Multiplicitatea sinelui	78
VI. Condițiile percepției	79
Substanțele eterne și cunoașterea lor inferențială	79
Caracterul particular, determinat, al entităților non-eterne	79
Condițiile producerii percepției	81
VII. Corpurile	83
Corpurile – constituite din elementul pământ	83
Cele două tipuri de corpuri	85
VIII. Acțiunile / mișcările	87
AcțiuniLE voluntare ale sinelui	87
Efecte accidentale, involuntare, ale acțiunilor voluntare	88
Acțiunile voluntare ale sinelui	88
Mișcările pe verticală	88
Mișcări ne-precedate de vreo intenție	89
Mișcările elementelor lipsite de voință	89
Mișcările produse în cadrul unor activități magice	89
Explicarea mișcărilor unei săgeți	91
Mișcările produse în entitățile constituite din elementul pământ	91

Mișcările apei.....	92
Mișcările focului și cele ale aerului; geneza și disoluția Universului	93
Acțiunile sinelui și transmigrația	94
Întinericul ca non-existență.....	96
Elementele lipsite de mișcare.....	97
Atributele, spațiul și timpul: lipsite de mișcare, dar cauze ale mișcării	97
IX. Etica și soteriologia vedică	99
IX. 1. Etica vedică.....	99
Originea divină a Vedei	99
Caracterul personal al meritului și al de-meritului	100
Maleficitatea	100
Prescripții referitoare la atitudinea ce trebuie adoptată față de alți oameni	101
IX. 2. Soteriologia vedică.....	103
Rezultatele vizibile, materiale, ale acțiunilor și cele invizibile, de natură spirituală	103
Cauze ce produc merit și cauze ce produc de-merit.....	104
Asceza, drept condiție necesară a producerii elevației spirituale	105
Apariția dorinței ca urmare a experimentării plăcerii.....	105
Transmigrația	106
Eliberarea.....	107
X. Atributele (dimensiunea, unitatea, separația, conjuncția, disjuncția, depărtarea, apropierea)	108
X. 1. Atributele eterne și cele tranzitorii	108
Caracterul etern al atributelor elementelor eterne și caracterul non-etern al atributelor elementelor non-eterne	108
Pre existența atributelor obiectelor din lut în cauzele lor	109
X. 2. Tipurile de dimensiune.....	110
Minusculul și magnitudinea.....	110
Dimensiunea ca atribut	112
Dimensiunile eterne și dimensiunile non-eterne	113
Substanțele CARE AU DIMENSIune imperceptibilă.....	114
X. 3. Unitatea și separația	116
Unitatea și separația: prezentare	116
Non-existența unității și a separației cauzei și efectului.....	117
X. 4. Conjuncția și disjuncția	118
Conjuncția și disjuncția: prezentare	118
Relația dintre cauză și efect – distinctă de conjuncție și DE disjuncție	119
Caracterul convențional al legăturii dintre cuvânt și obiect; imposibilitatea explicării acestei relații ca o conjuncție	120
X. 5. Depărtarea și apropierea.....	122
XI. Inherența	124
XII. Cunoașterea	127
XII. 1. Diferitele tipuri de cunoaștere.....	127
Cunoașterea: prezentare retrospectivă.....	127

Cunoașterea substanței, atributelor, acțiunilor, a universalului și a particularului.....	128
Non-existența unei relații cauzale între diferitele instanțieri ale cunoașterii.....	129
Alte tipuri de cunoaștere.....	130
Obiectele cunoașterii.....	131
Respingerea teoriei vedântine a quintuplicării	131
Asocierea univocă dintre fiecare substanță și câte un anumit tip de senzație	131
XII. 2. Tipuri speciale de cunoaștere.....	132
Cunoașterea non-existenței; tipurile de non-existență.....	132
Perceperea non-existenței	135
Percepția supra-normală.....	137
Cunoașterea inferențială.....	139
Termenul mediu.....	141
Cunoașterea lipsită de un obiect actual (memoria, visul).....	141
Cunoașterea lipsită de un obiect actual (ne-cunoașterea, cunoașterea eronată).....	142
Percepția supra-normală.....	142
XII. 3. Plăcerea și durerea; diferența dintre acestea și cunoaștere	143
XIII. Cauzalitatea.....	146
Substanțele-cauză.....	146
Acțiunile-cauză.....	147
Atributele-cauză.....	147
Alte tipuri de cauză	147
XIV. Contextul religios al filosofiei Vaiṣeṣika	149
Index sanskrit.....	150
Bibliografie	155

Herald

Colecția

CĂRȚI FUNDAMENTALE

Vaśeṣika-sūtra reprezintă unul dintre cele mai vechi texte filosofice ale Indiei, anterior budhismului și contemporan cu etapele inițiale ale sistemelor Vedānta și Sāṃkhya. Deși nu se cunoaște nimic sigur cu privire la Kaṇāda, legendarul autor al acestui text de o mare lapidaritate, este cert că Vaiśeṣika ia naștere în mediile brahmane, în mediile preoțimii vedice și, în esență, școala reflectă interesul membrilor acestei caste în a găsi un răspuns la întrebările legate de finalitatea ultimă a vieții.

Sistemul filosofic al școlii se inserează în contextul ideologic al Indiei antice și nu încearcă atât să producă o revoluție în acest context, cât, mai degrabă, să elaboreze și să detalieze anumite aspecte ideologice tradiționale, ținând în special de sistemul cosmologic. Având ca pretext al investigației filosofice un obiectiv de natură soteriologică și făcând apel la o reflecție analitic-realistă îndreptată asupra multiplicității fenomenelor naturale și umane, școala va elabora un sistem cosmologic amplu dezvoltat. Se încearcă elaborarea unui sistem categorial cât mai cuprinzător, care să dea seama atât de constituirea Universului fizic și a diverselor sale procese (cauzalitatea, mișcarea) cât și de natura individului uman și a diferitelor sfere ale experienței umane (cunoaștere, acțiune, etică).

Filosofia școlii se constituie în cel mai vechi sistem cosmologic bine elaborat din India, în cea mai arhaică structurare categorială a Universului din filosofia brahmană.

Ovidiu Cristian Nedu



EDITURA
HERALD

ISBN 978-973-111-164-3



5 948417 021148